
UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

# HISTOIRE

DU

# CHRISTIANISME

DEPUIS SON ORIGINE JUSQU'A NOS JOURS

Genève. — Imprimerie Schuchardt.

# HISTOIRE

DU

# CHRISTIANISME

## DEPUIS SON ORIGINE JUSQU'A NOS JOURS

PAR

ÉTIENNE CHASTEL

Docteur ès lettres et en théologie,

Professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Genève.

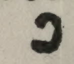
## TOME IV : AGE MODERNE

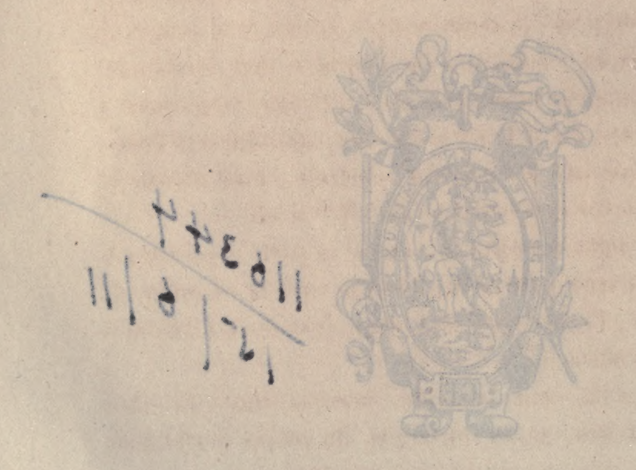
PREMIÈRE PÉRIODE : LE CHRISTIANISME AUX XVI^me^ ET XVII^me^ SIÈCLES






PARIS
LIBRAIRIE G. FISCHBACHER
33, RUE DE SEINE, 33
1882





# INTRODUCTION

S'il est une vérité qui ressortît avec évidence de la situation du christianisme à la fin du moyen âge, c'était la nécessité urgente et de plus en plus généralement sentie, d'une réforme dans l'Église d'occident.

Mais cette réforme, comment devait-elle s'opérer ?

Deux voies différentes se présentaient. Ou la demander aux autorités alors constituées dans cette Église, ou se passer d'elles, et procéder sans leur concours à la correction des abus.

Selon les auteurs catholiques qui ont reconnu le plus franchement la présence de ces abus, selon Bossuet, en particulier [1], la première de ces voies était la seule légitime, la seule qui pût et dût être tentée. Il fallait attendre que les papes, contraints par l'opinion, ou, reconnaissant eux-mêmes la corruption introduite dans l'Église, voulussent y apporter un remède efficace, ou, s'ils s'y refusaient, attendre que l'obligation leur en fût imposée par les conciles généraux, dont l'autorité suprême venait d'être relevée et proclamée au XV^me^ siècle.

C'était là sans doute, selon les idées du temps, le parti le plus légal, le plus prudent aussi, en tant qu'il se fût concilié avec le maintien de l'unité ecclésiastique. Mais l'expérience n'en avait, jusque-là, ni montré ni même fait présumer l'efficacité.

Pour ce qui concerne la cour romaine, presque tous les abus dont on se plaignait s'étaient, sinon introduits, du moins maintenus, consolidés avec son aveu, sous son patronage, ou même par son autorité et presque tous à son profit. Mettre un terme au trafic des choses saintes, d'où elle tirait le plus clair de son revenu, renier les doctrines

[1] Bossuet, *Histoire des variations des églises protestantes.*

sur lesquelles elle prétendait en fonder la légitimité, renoncer au droit qu'elle s'arrogeait d'ouvrir à son gré le paradis et l'enfer, rendre à la vie de famille des prêtres qu'elle s'attachait surtout par leur isolement, réformer les mœurs d'un clergé auquel elle donnait souvent elle-même de si funestes exemples, — c'est ce qu'on ne pouvait espérer, ni de son bon vouloir, ni de l'empire d'une opinion que jusqu'alors elle avait si audacieusement bravée. Lorsque, depuis le XII^me^ siècle, et surtout depuis le XIV^me^, une foule de théologiens et d'écrivains distingués, lorsque des partis toujours plus nombreux et plus dignes d'être écoutés, les disciples de Valdo, ceux de Wiclef, ceux de Jean Hus s'étaient élevés contre la corruption de l'Église, la papauté, loin d'accueillir, loin même d'écouter leurs réclamations, s'était armée contre eux de toute la vigilance du saint office, de toute la rigueur du bras séculier ; elle avait fait emprisonner les uns, proscrire les autres, tuer, brûler le plus grand nombre, ordonné contre eux des exterminations en masse, puis, comme pour s'ôter à elle-même le pouvoir de faire droit aux réclamations et d'accomplir aucune réforme, elle avait, à l'aide de ses théologiens scolastiques, marqué l'ensemble de ses doctrines et de ses institutions du sceau de l'infaillibilité.

Quant aux conciles, l'expérience de ceux qui s'étaient assemblés au XV^me^ siècle, à Pise, à Constance et à Bâle pour la réforme ecclésiastique, avait montré le peu qu'il y avait à en espérer sous ce rapport. Présidés par des cardinaux, composés exclusivement d'évêques, de chefs d'ordres religieux, de docteurs occupant des postes élevés dans l'Église, ils n'avaient eu en vue, dans leurs décisions les plus hardies, qu'une réforme administrative qui ne touchait point à la doctrine, qui touchait à peine aux mœurs, et où il s'agissait presque uniquement d'alléger le joug que les papes faisaient peser sur l'aristocratie ecclésiastique, une réforme, en un mot, calculée bien plus en vue des intérêts du haut clergé, que de ceux du troupeau, de l'Église et de la religion. Ces mesures elles-mêmes, si incomplètes, conçues dans un esprit si égoïste et si étroit, répondant si peu au but que devaient se proposer de vrais partisans des réformes, ces mesures, paralysées tour à tour par l'intrigue et la violence, avaient presque toutes échoué, et le sacré collège, comme pour mieux braver ceux qui se vantaient de réformer l'Église dans ses chefs, avait à la fin du même siècle élevé au siège papal les pontifes les plus indignes et les plus décriés qui l'eussent occupé jusqu'alors.

Aussi, à la vue de cette impuissance des conciles, de cette résistance acharnée de la cour de Rome, les sincères amis de la réforme légale, profondément découragés, croyaient pour la plupart l'Église près de sa ruine : « C'en est fait, disaient-ils, Satan triomphe, l'antechrist va paraître ; nous sommes arrivés au dernier jour. » D'autres, cependant, espéraient mieux ; mais renonçant également à rien attendre des autorités constituées, ils pensaient que de l'excès du mal sortirait bientôt le remède, que Dieu, de son autorité suprême, susciterait à l'Église de nouveaux conducteurs, ou, comme le disait à ses élèves André Prolès, prieur d'un couvent d'augustins [1], quelque héros qui, plein de force, d'intelligence, puissant par la science et par la parole, entreprendrait la réforme de l'Église, en combattrait les erreurs, trouverait en Dieu le courage de lutter contre les puissants, et qu'en dehors de l'Église officielle, s'en formerait une autre, mieux pénétrée de l'esprit de son chef. C'était dans les graves conjonctures où se trouvait le christianisme, appeler à son aide, non plus une réforme seulement, mais une révolution, mais un schisme.

Ce fut en effet par un schisme que dut premièrement s'opérer la correction des abus. Il vint un moment où, devant le besoin de réforme toujours plus vivement signalé, mais toujours plus obstinément comprimé, le mouvement, qui dès longtemps se préparait, éclata par une rupture, et où, du faisceau catholique-romain se détachèrent, non plus seulement, comme vers la fin du moyen âge, des sectes isolées et plus ou moins clandestines, mais des communautés nombreuses, ouvertement reconnues et que l'autorité civile se fit bientôt un devoir de protéger.

Quelque jugement que l'on porte sur la légitimité, l'origine, les suites de cette scission, qu'on exalte la réformation ou qu'on la déplore, sur son importance il ne saurait y avoir qu'une opinion. Cette révolution qui se déclare brusquement dans la portion la plus vivante de la société chrétienne, qui soustrait à l'autorité des évêques de Rome la plupart des églises du nord de l'Europe, qui leur donne une impulsion nouvelle et puissante, qui, dans l'ordre politique aussi bien que religieux, dans les lettres, les sciences, la philosophie, dans tout le système social, en un mot, fait aujourd'hui plus que jamais sentir son influence,

[1] Gieseler, *Kirchengeschichte,* II, 2, p. 501.

forme incontestablement une des époques les plus mémorables dans l'histoire du christianisme, et c'est de là qu'avec raison on fait dater son âge moderne.

Dans les XVI$^{me}$ et XVII$^{me}$ siècles où nous nous transporterons d'abord, le récit des luttes entre les deux fractions de l'Église d'occident occupera naturellement la première place. Ensuite viendra l'histoire intérieure de chacune d'elles, de l'organisation qu'elles se sont donnée, et des faits qui les concernent, chacune en particulier, depuis leur séparation.

Quant à l'Église grecque, elle ne nous présente dans le cours de ces deux siècles qu'un petit nombre d'événements de quelque importance, qui trouveront place à la fin de ce volume.

---

# PREMIÈRE SECTION

# HISTOIRE EXTÉRIEURE

## RÉFORMATION

### LUTTES ENTRE LE CATHOLICISME ET LE PROTESTANTISME

# CHAPITRE I

## PREMIER ESSOR DE LA RÉFORMATION

### DEPUIS LA BULLE CONTRE LUTHER JUSQU'A LA PUBLICATION DES DÉCRETS DU CONCILE DE TRENTE (1520—1564).

L'histoire de la scission opérée dans l'Église d'occident et des premières luttes entre la communion romaine et les « communions protestantes, » l'histoire de la réformation en un mot, ainsi qu'on a coutume de l'appeler, peut être racontée et l'a été, en effet, de plusieurs manières, tantôt dans l'ordre chronologique, en retraçant année par année les événements qui s'y succédèrent, tantôt dans l'ordre des lieux, en retraçant séparément ses destinées dans chacun des pays où elle pénétra. L'un ou l'autre, strictement suivi, non seulement nous entraînerait dans des répétitions fréquentes, mais aurait l'inconvénient de morceler outre mesure l'histoire d'un événement qui, bien qu'accompli à des époques, dans des lieux et avec des succès divers, n'en fut pas moins, comme le remarque M. de Rémusat[1], un événement général, européen, par suite essentiellement un, qui eut ses causes, sa marche, ses conséquences générales, et qui, par cela même, demande à être étudié, non par fragments, mais dans son ensemble et autant que possible embrassé d'un coup d'œil. Ce ne sera donc qu'accessoirement, et selon les circonstances, que nous suivrons l'ordre des lieux, et nous plaçant au même point de vue que l'historien Ranke, nous considérerons la réformation comme un grand drame dont

[1] *Revue des Deux Mondes*, juin 1854.

l'action, jusqu'à la fin du XVII$^{me}$ siècle, se déroule dans quatre actes distincts.

Dans le premier, compris entre la protestation de Luther et la publication des décrets du concile de Trente, savoir de 1520 à 1564, nous voyons le mouvement de réforme se propager rapidement dans les différentes contrées de l'Europe occidentale, tandis que l'Église catholique ne lui oppose encore que des résistances plus ou moins locales et partielles.

Dans le second acte, au contraire, qui commence à la clôture du concile de Trente, après que la cour de Rome en eut adopté les décrets, nous voyons s'organiser sous la direction des papes une vaste et puissante réaction catholique qui, embrassant à la fois toute l'Europe, détruit en plusieurs lieux les communautés protestantes et leur porte partout les coups les plus dangereux, jusqu'à ce que, réveillés et ralliés par ce commun danger, les protestants unissent leurs forces et engagent avec le parti de Rome une lutte générale. Ici commence le troisième acte, qui s'ouvre en 1618, par la guerre de Trente ans et se clôt avec elle par le traité de Westphalie, dans lequel les puissances catholiques se voient forcées, au moins pour un temps, de reconnaître l'existence légale des églises protestantes.

Empruntant à l'historien Ranke cette division si naturelle, nous aurons ainsi à retracer de 1520 à 1564 la naissance et les premiers progrès de la réformation; de 1564 à 1618 la réaction catholique; de 1618 à 1648 la lutte générale entre les deux partis. Mais le traité de Westphalie, qui met fin à la guerre de Trente ans, n'apaise que passagèrement la lutte entre les deux communions et nous la voyons se renouveler dans les principaux États jusqu'à la fin du XVII$^{me}$ siècle, où la réformation, définitivement consolidée en Angleterre, se trouve au contraire proscrite en France.

C'est dans ces quatre phases successives que nous avons à en étudier l'histoire générale.

Bien, comme on l'a vu, que des besoins plus ou moins vifs, des germes plus ou moins nombreux de réformation religieuse fussent depuis longtemps répandus dans les diverses contrées de l'Europe, il s'en fallait de beaucoup qu'elles fussent toutes également préparées à cette révolution; aussi ne la vit-on éclater chez elles ni dans le même temps, ni avec la même énergie, ni avec le même succès. L'Allemagne et la Suisse

en furent les premiers et les principaux foyers; c'est de ces deux pays qu'elle rayonna dans le reste de l'Europe : l'Allemagne la communiqua principalement aux contrées du Nord-Est, la Suisse à celles du Nord-Ouest. Nous traiterons donc d'abord de la réformation en Allemagne et dans les pays qui la reçurent d'elle; puis de la réformation en Suisse, et dans les contrées auxquelles la Suisse la communiqua, chez lesquelles du moins elle la féconda; enfin des efforts infructueux qui furent tentés pour l'implanter en Espagne et en Italie.

## I. LA RÉFORMATION EN ALLEMAGNE

La réformation du XVI^me^ siècle ayant été avant tout le résultat d'une insurrection contre la domination ecclésiastique et politique de Rome, nulle part l'éclosion n'en devait être plus hâtive que dans les pays de race germanique, que tant de différences de langage, de mœurs, de caractère, d'intérêts nationaux séparaient de la race latine, et sur qui, néanmoins, le joug de Rome s'était, plus que partout ailleurs, appesanti. L'apôtre de l'Allemagne, Boniface, ne tenant aucun compte de ces différences et antipathies de race, n'avait eu au VIII^me^ siècle rien de plus à cœur que de mettre les églises qu'il avait fondées sous la dépendance immédiate de celle de Rome et de faire prêter à tous les évêques qu'il leur avait préposés un serment d'obéissance absolue au pontife romain. La guerre des investitures, suscitée par les princes, n'avait que momentanément allégé cette dépendance. Rome, victorieuse dans cette guerre, avait traité l'Allemagne en pays conquis. Disposant chez elle de presque tous les bénéfices ecclésiastiques, elle l'exploitait par les évêques et les abbés, étrangers pour la plupart, qu'elle y envoyait. Tous les moyens d'extorsion inventés par elle au moyen âge, et qu'ailleurs les princes étaient parvenus à restreindre, y étaient encore en pleine vigueur. Elle en tirait annuellement des sommes énormes, soit directement par des contributions de toute nature, soit indirectement par le clergé régulier et séculier, possesseur de la moitié des richesses du pays, dont elle l'obligeait, à différents titres, à lui faire part. Sur les sept électeurs de l'empire germanique, trois des plus puissants étaient des ecclésiastiques de haut rang, savoir les archevêques de Mayence, de Trèves et de Cologne. Dans l'électorat laïque de Saxe lui-même, trois évêchés possédaient en apanage temporel, plusieurs villes,

villages et bourgs. Il y avait, en outre, vingt commanderies d'ordres religieux militaires, et cent cinquante couvents des deux sexes. Partout la juridiction ecclésiastique empiétait impunément sur la justice séculière et il en résultait de perpétuels conflits, intolérables aux princes et dont en définitive le peuple payait tous les frais. Les villes, enrichies par le commerce, avaient continuellement à se plaindre des immunités revendiquées par le clergé; mais leurs plaintes n'étaient point écoutées, non plus que bien d'autres griefs dont la longue liste fut en vain présentée par les États d'Allemagne. Rome n'y eut aucun égard, et les concordats équivoques qu'elle consentit à conclure avec quelques souverains furent par elle bientôt impunément violés[1].

L'Allemagne souffrait d'autant plus impatiemment tous ces abus, qu'elle avait alors les yeux plus ouverts sur les erreurs qui leur servaient de fondement ou d'appui. Les lumières de la Renaissance, plus précoces, il est vrai, en Italie, n'avaient pas tardé à prendre un large essor en Allemagne. Au XV^me^ siècle, c'était un des pays où l'instruction était à la fois le plus développée et le plus répandue. Des universités célèbres et plus nombreuses que partout ailleurs, à raison de l'émulation des princes et du morcellement du pays, y formaient une glorieuse phalange de lettrés et de savants qui consacraient leurs lumières, et plusieurs d'entre eux leur éloquence, à combattre avec autant d'esprit que de profondeur les erreurs et les superstitions de leur temps. En Italie, en France, en Angleterre, les savants se tenaient assez aristocratiquement séparés de la foule. En Allemagne, grâce aux communautés libres fondées vers la fin du moyen âge dans les contrées du Rhin et spécialement vouées à l'instruction du peuple, grâce aux nombreuses écoles populaires entretenues par les princes et par les villes, la bourgeoisie participait davantage aux connaissances nouvellement répandues, et l'imprimerie, inventée dans le pays même, contribuait puissamment à leur diffusion.

Mais, bien loin qu'en Allemagne la culture de l'intelligence se joignît autant qu'en d'autres pays à un esprit d'indifférence qui aidait à supporter légèrement les abus, bien loin que la renaissance des lettres y eût développé, comme ailleurs, ces penchants au matérialisme et à

[1] Robertson, *Histoire du règne de l'empereur Charles-Quint,* trad. Paris, 1817, I, 244.

l'irréligion, dont un clergé ambitieux sait toujours se prévaloir pour se présenter comme un contre-poids nécessaire, nulle part, au contraire, le christianisme, dans l'ensemble de la population, n'était pris plus au sérieux, nulle part il n'avait un caractère plus spiritualiste, plus intime qu'en Allemagne.

Cette supériorité tenait-elle à ce que le peuple allemand, redevable au christianisme de toute sa civilisation, et ne pouvant, comme l'Italie et la France, se glorifier d'aucune culture antérieure, lui était attaché avec plus d'ardeur ? Ou bien cela tenait-il au génie naturellement plus réfléchi, au caractère plus concentré des peuples du nord? Quoi qu'il en soit, ce caractère d'intimité, de spiritualité chrétienne, se montre en particulier dans le sein des communautés libres, déjà si nombreuses en Allemagne au XII$^{me}$ siècle, chez les Frères de la vie commune entre autres, dont nous avons admiré la piété à la fois pratique et profonde, et d'autant moins suspecte qu'elle n'était point enchaînée par des vœux. Nous le remarquons encore chez les nombreux auteurs mystiques que nous y avons vus surgir, chez A Kempis, chez l'auteur de la Théologie allemande, puis chez Jean de Wesel, Jean Wessel, Jean de Goch et tous ces auteurs dont les discours et les écrits étaient une protestation contre le formalisme catholique du temps, enfin chez ces humanistes du nord qui firent servir avant tout la renaissance des lettres à l'étude des langues sacrées et de l'antiquité chrétienne. Tandis qu'en France et ailleurs, les théologiens s'en tenaient trop souvent à la scolastique, et que les lettrés, par la haine qu'elle leur inspirait, se jetaient de préférence dans les études profanes et même païennes, les humanistes allemands les plus distingués, les Agricola, les Reuchlin, les Hutten, à l'exemple d'Érasme, qui leur donnait le ton, ne cessaient d'encourager leurs élèves aux études bibliques. C'est à leurs travaux que le peuple allemand dut de posséder le premier, outre l'édition plus correcte du texte du Nouveau Testament due à Érasme, une traduction complète de la Bible en langue vulgaire. Pouvait-il être mieux préparé à discerner jusqu'à quel point l'Église, sous la direction des pontifes romains, avait dévié de l'esprit de Jésus-Christ, et à quel point il était urgent de l'y ramener? L'issue des conciles de Constance et de Bâle, tenus dans son voisinage, lui apprenait aussi, mieux qu'à bien d'autres, le peu de fonds qu'on pouvait faire à cet égard sur les papes et les conciles.

Enfin l'Allemagne était un des pays où la rupture avec Rome devait rencontrer le moins d'obstacle de la part des pouvoirs laïques, soit parce qu'ils y étaient le plus intéressés, soit à cause du morcellement politique du pays qui laissait chaque province plus libre de ses mouvements en matière ecclésiastique. Quelques efforts qu'eût faits Maximilien pour fortifier la puissance impériale, le lien politique de l'empire d'Allemagne était demeuré aussi faible que jamais : il formait une confédération de principautés et de villes indépendantes sous la suzeraineté, plus nominale que réelle, de l'empereur. Ce qui se passait dans un État n'affectait que médiocrement les autres ; l'autorité des diètes qui s'assemblaient une fois l'an, et celle du souverain qui exécutait leurs décrets, ne s'étendaient que sur les intérêts généraux du corps germanique, et permettaient à chaque principauté, et presque à chaque ville, de modifier ses institutions religieuses, pour peu que leur prince ou leurs magistrats, intéressés, comme nous l'avons vu, à ces réformes, s'y prêtassent volontiers.

Dans un pays où certains États étaient ainsi prédestinés à la séparation d'avec Rome, il suffisait pour la déterminer que les abus du catholicisme romain s'y produisissent tout à coup sous une forme particulièrement choquante, et c'est ce qui arriva lorsque Léon X, suivant l'exemple que ses prédécesseurs, les moins qualifiés cependant pour lui servir de modèles, Sixte IV et Innocent VIII, avaient donné en d'autres pays, imagina d'établir en Allemagne un marché public d'indulgences. Outre le prétexte déjà fort usé de la guerre contre les Turcs, il allégua les frais qu'entraînait l'achèvement de la basilique de Saint-Pierre. Mais on sait pertinemment qu'une partie du produit devait servir à parfaire la dot de sa sœur Marguerite.

C'était l'usage, en pareil cas, de confier la vente des indulgences à quelque prélat d'un haut rang qui s'en chargeait, moyennant une part aux bénéfices. Albert, électeur de Mayence et archevêque de Magdebourg, qui avait dû payer au pape 30,000 florins pour son pallium, voulant rendre ce tribut moins onéreux à son chapitre, se fit choisir comme commissaire aux indulgences et, pour les vendre en détail, s'adressa aux franciscains, puis, sur leur refus, au dominicain Tetzel, parleur fort habile, mais de mœurs fort décriées, et déposé quelque temps auparavant des fonctions ecclésiastiques pour crime d'adultère.

Il s'acquitta de sa commission avec une impudence qui excita au plus haut degré l'indignation des princes et du public religieux. Toutefois cette opposition, même en Allemagne, se fût peut-être calmée, ou du moins ne se fût exhalée qu'en paroles, si elle n'eût eu pour principal organe un homme qui unissait au plus haut degré aux qualités distinctives de la nation allemande, une rare et persévérante intrépidité.

Cet homme dont le caractère influa si puissamment sur la marche et les destinées de la réformation en Allemagne et ailleurs, était né, le 10 novembre 1484, à Eisleben, petit village près de Mansfeld, dans les États de l'électeur de Saxe. Son père, Jean Luther, qui parvint plus tard à une honnête aisance, et fut nommé conseiller de la ville de Mansfeld, n'était alors qu'un ouvrier mineur. Le jeune Martin fut donc élevé au sein des privations, et traité avec cette sévérité dont les parents usaient alors, mais qui paraissait surtout nécessaire pour dompter un caractère opiniâtre comme le sien. Puni sans ménagement pour la moindre faute, un jour entre autres, les traitements rigoureux qu'il subit l'obligèrent à quitter la maison paternelle. Toutefois son éducation fut aussi soignée qu'elle pouvait l'être. Instruit d'abord à l'école de Mansfeld, il fut envoyé à quatorze ans dans celle des franciscains de Magdebourg, puis d'Eisenach. Dans ces deux villes, Martin Luther, privé du nécessaire, était souvent obligé, comme beaucoup de jeunes étudiants à cette époque, de mendier son pain en chantant de porte en porte quelque cantique, jusqu'au moment où une généreuse dame, touchée de sa misère, le reçut à sa table et se déclara sa protectrice. Le jeune homme se montra digne de cette faveur par sa reconnaissance et par les rapides progrès qu'il fit dans ses études. Au bout de quatre ans passés avec fruit à Eisenach, il entra en 1501 dans l'université d'Erfurt où, tout en étudiant la philosophie scolastique, qui ne tarda pas à lui inspirer du dégoût, il se livra surtout avec ardeur à l'étude des anciens auteurs latins, de Cicéron, de Virgile, de Tite-Live. Élevé à l'âge de vingt-deux ans au grade de maître ès arts à cause de ses progrès dans la philosophie nominaliste, il se voua à l'étude du droit. En cela il suivit l'intention de ses parents qui, lui trouvant des dispositions pour l'éloquence, espéraient le voir un jour briller dans la magistrature ou au barreau. Mais les goûts de Luther, comme ceux d'autres humanistes allemands, ne tardèrent pas à le porter d'un autre côté. Dans la bibliothèque d'Erfurt qu'il visitait souvent, un exemplaire de la Bible tomba

entre ses mains; enchanté de trouver ce livre qu'il ne connaissait que de nom, il en fit sa lecture favorite. Ses goûts prenaient de jour en jour une pente plus sérieuse. Pendant une maladie grave qu'il fit à cette époque, un vieux prêtre qui l'assistait sur son lit de souffrance lui dit: « Prenez courage, mon cher bachelier, vous ne mourrez point cette fois. Dieu veut faire de vous un grand homme, qui en consolera et en fortifiera plusieurs. » Ce prêtre contribua peut-être à la nouvelle direction des pensées de Luther; mais ce qui fit sur lui le plus d'impression, fut la mort subite d'un de ses amis, frappé d'un coup de foudre à ses côtés. L'idée d'un Dieu vengeur avait toujours fait une terrible impression sur son âme. Il raconte lui-même qu'un jour à Eisleben, présent à une procession du saint sacrement, il avait sué de tout son corps et cru mourir de terreur à l'aspect de son juge. En voyant son ami enlevé si brusquement, effrayé du coup mortel qui avait failli le frapper lui-même, il se demanda ce qu'il serait devenu dans l'autre vie si Dieu l'eût retiré à sa place; que faire donc pour s'assurer le salut? Il résolut, selon les idées du temps, d'expier ses fautes par les mortifications de la vie monastique. Bravant la défense de son père qui ne vit dans cette résolution qu'une tentation de Satan, Luther *magis raptus quàm tractus*, comme il dit lui-même, entra dans un couvent d'augustins à Erfurt, où il reçut la prêtrise en 1507. Là, bien différent de tant de religieux qui, entrés dans le couvent, contraints par leurs parents, par le besoin ou par faiblesse de caractère, s'y arrangeaient une vie commode d'oisiveté, réduisant au minimum l'austérité claustrale, Luther, cloîtré volontairement, par un besoin de conscience et dans l'intérêt de son salut, se soumit avec une stricte obéissance à tous les travaux humiliants et pénibles qu'on lui imposa, et surpassa bientôt ses contemporains par la rigueur qu'il déploya dans l'accomplissement des exercices monastiques. Mais tout cela ne put lui procurer ce qu'il cherchait, la paix de son âme. Trop vraiment religieux pour croire Dieu apaisé envers lui par des observances auxquelles il ne se soumettait qu'à contre-cœur, plus il redoublait ses mortifications, plus les révoltes de son tempérament multipliaient ses angoisses.

Dans une de ces crises d'abattement où il tombait sans cesse, ses amis ne l'ayant pas vu paraître de deux jours entiers, forcèrent la porte de sa cellule, et le trouvèrent étendu sans connaissance. Staupitz, vicaire général de l'ordre, informé de son état, vint le voir et en lui

parlant de la justification par la foi en Christ, le rassura sur le peu de fruit de ses œuvres de pénitence. Il l'exhorta aussi à attendre avec confiance le terme de ses épreuves, et la couronne immortelle qui en serait le prix; puis il l'encouragea dans la lecture de la Bible, et lui donna d'utiles conseils pour la lire avec édification. Luther joignit bientôt à cette lecture, celle des commentaires de Nicolas de Lyra, celle des mystiques du XIVme et du XVme siècle, particulièrement d'A Kempis, celle même des scolastiques, Gabriel Biel, Thomas d'Aquin, Occam, Duns Scot, et Gerson ; mais, avant tout, celle d'Augustin que les religieux de son ordre révéraient comme leur patron et lisaient de préférence à tous les pères.

Toutefois l'étude n'était qu'un palliatif et non un remède. Une grande activité extérieure, une vie utilement employée pouvaient seules guérir les agitations de Luther. Staupitz, de son côté, jugea qu'il était temps de mettre à profit pour l'Église des facultés qui s'usaient et se consumaient dans les stériles austérités du cloître. L'électeur de Saxe avait, en 1502, fondé l'université de Wittenberg; il désirait trouver un professeur pour y enseigner les sciences philosophiques : par le conseil de Staupitz il fit choix de Luther qui, tout récemment revêtu des ordres sacrés, s'était fait connaître avantageusement dans ses débuts comme prédicateur. Luther fut donc appelé en 1508 à enseigner à Wittenberg la physique et la dialectique; il s'attacha au parti des nominalistes, mais ses goûts le portaient plus que jamais vers la théologie; il obtint l'année suivante un changement de poste et fut nommé, en 1509, bachelier dans cette science avec la vocation spéciale d'expliquer la Bible (*baccalaureus ad Biblia*). Ainsi, il eut à remplir à la fois les trois fonctions de professeur, de prédicateur et de confesseur à Wittenberg, sans cesser de demeurer membre du couvent des augustins, et soumis à la règle de l'ordre. Le crédit dont il y jouissait lui fit même confier plusieurs missions importantes: entre autres, en 1510, celle d'aller à Rome demander au saint-père la solution d'un différend qui s'était élevé entre les religieux. En y arrivant, il était tombé à genoux, et avait salué avec enthousiasme cette Rome sanctifiée par le sang des martyrs; mais au lieu de la sainteté supérieure qu'il s'attendait à y trouver, il vit dans le pape Jules II un pontife colérique et belliqueux qui ne respirait que carnage et que ruines; et, dans le clergé qui l'entourait, des prêtres qui ne croyaient presque à rien de ce qu'ils enseignaient, s'acquittaient de leurs

fonctions comme d'un métier fastidieux et se moquaient les premiers des rites qu'ils célébraient devant la foule. Dans un repas d'ecclésiastiques auquel il assistait, il entendit raconter en riant qu'un prêtre, au lieu des paroles sacramentelles de la messe, avait dit : *panis es, panis manebis.* Lui-même fut raillé pour la pieuse gravité avec laquelle il célébrait l'eucharistie; « *passa, passa,* lui disaient les prêtres desservants, dépêche-nous vite le fils vers sa mère. » En un mot, Luther éprouva par lui-même la vérité de ce mot de Machiavel que plus on approchait de Rome moins on trouvait de véritable dévotion, et Ch. Villers[1] a pu le comparer à son compatriote Arminius qui avait appris dans les légions romaines à mépriser le nom romain. Aussi disait-il souvent à ses amis, qu'il n'eût pas voulu pour mille florins, non, répétait-il, pas pour mille florins, n'avoir pas fait le voyage de Rome; « sans cela, je me serais toujours cru injuste envers la papauté. » — Plus tard une autre mission dont il fut chargé comme visiteur des couvents d'augustins de la Thuringe et de la Misnie le mit à portée de juger de près des mœurs déréglées de certains de ses confrères; cette nouvelle expérience ne fut pas perdue pour lui.

A son retour de Rome (1512) Luther fut nommé docteur en théologie. Déjà auparavant il avait étudié avec zèle le grec et l'hébreu, et ce fut avec ce secours qu'il expliqua les psaumes et les épîtres de saint Paul. Toutefois il s'aida beaucoup des commentaires d'Augustin sur cet apôtre, et ce fut ainsi qu'il se fortifia dans les doctrines augustiniennes, à l'adoption desquelles ses combats spirituels, ses entretiens avec Staupitz et la lecture des mystiques l'avaient de longue main préparé. L'an 1516 il les professa ouvertement dans une série de thèses sous le titre de *Quæstio de viribus et voluntate hominis sine gratiâ.* Mais ces thèses, malgré la forme paradoxale et piquante dans laquelle elles étaient conçues, ne firent aucune sensation, ne causèrent aucun ébranlement.

Pendant qu'il occupait cette haute position à Wittenberg où son crédit augmentait tous les jours, le dominicain Tetzel vint prêcher les indulgences dans le voisinage de cette ville. D'après l'instruction sommaire de l'archevêque de Mayence, Tetzel promettait au nom du pape

[1] Villers, *Essai sur l'esprit et l'influence de la réformation de Luther,* Paris, 1804, p. 79.

à quiconque achèterait ses indulgences une entière rémission de leurs péchés, une pleine participation à toutes les bonnes œuvres de l'Église universelle, enfin le rachat de toutes les âmes qu'on voudrait délivrer des peines du purgatoire. On pouvait encore se procurer, mais en les payant à part, l'absolution de toutes sortes de vœux, des dispenses pour tout marché simoniaque, pour toute ordination reçue avant l'âge exigé par les canons, pour tout mariage contracté dans des degrés prohibés, pour la tranquille possession de choses acquises illégitimement ou à des titres incertains, etc. Dans une instruction supplémentaire adressée aux prêtres et dans ses sermons d'indulgence qu'il leur envoyait pour modèles, Tetzel faisait valoir sa marchandise avec le ton du plus habile charlatan. Partout où il se rendait avec ses collègues, on les faisait entrer processionnellement dans l'église, ils plantaient leur croix rouge devant l'autel, un prêtre montait en chaire, puis la vente commençait. Tout acheteur était taxé selon sa richesse présumée; mais tous devaient payer quelque chose, et les plus opulents avaient le privilège d'être servis les premiers. Du reste tout l'argent qu'il recueillait de cette manière n'entrait pas dans la caisse papale; Tetzel et ses acolytes s'en réservaient une part pour leurs menus plaisirs. L'électeur de Saxe, indigné de voir l'argent de ses sujets passer ainsi aux suppôts de la cour de Rome et de l'archevêque de Mayence avec qui il était brouillé, avait défendu aux vendeurs d'indulgence l'entrée de ses États; mais il ne put empêcher ses sujets d'aller en acheter à la frontière, à Jüterbock, où Tetzel s'était établi. Luther, dans l'exercice du ministère de confesseur, ne tarda pas à déplorer les funestes effets de ce trafic. Tous les jours des pécheurs venaient lui confesser des fautes scandaleuses, et lorsqu'il voulait leur imposer les pénitences canoniques, ils montraient l'indulgence plénière qu'ils avaient achetée à Jüterbock et réclamaient l'absolution immédiate de leurs péchés. Luther qui, en prêtre fidèle, la refusait toujours, crut devoir expliquer du haut de la chaire les motifs de son refus. « Si l'Église, dit-il, a jugé à propos de permettre les indulgences pour les chrétiens peu avancés dans la sanctification, et si en conséquence on ne peut les interdire, on doit encore moins les ordonner et autoriser la confiance que quelques-uns mettent en elles pour l'expiation de leurs crimes. Donnez à l'Église, mais de vos dons n'attendez rien de plus que la satisfaction d'avoir fait le bien et consentez à faire pénitence pour vos fautes. »

La modération de Luther n'apaisa nullement Tetzel. Dans ses ser-

mons, à Jüterbock, il le dénonça publiquement comme hérétique, et fit allumer un brasier sur le marché public, comme pour montrer aux habitants la peine qu'il méritait. Luther, loin de s'effrayer, résolut de donner aussi plus d'éclat à sa protestation. La fête de la Toussaint amenait tous les ans à Wittenberg un grand concours de fidèles jaloux de participer aux indulgences dès longtemps accordées à ceux qui en visitaient l'église cathédrale, car l'électeur de Saxe, qui interdisait dans ses États les indulgences papales, ne laissait pas de priser celles qui enrichissaient le chapitre de Wittenberg. La veille de la fête, le 31 octobre 1517, Luther fit afficher à la porte de cette église quatre-vingt-quinze thèses contre les indulgences, beaucoup plus vives encore que ses sermons, s'engageant à les soutenir le lendemain dans une dispute publique contre tout docteur qui voudrait les attaquer.

En s'adressant ainsi aux savants et au public, Luther croyait agir dans la sphère de son autorité légitime; comme docteur et comme directeur des consciences, il cherchait à prémunir ses ouailles contre un abus dangereux pour leur sanctification, abus qu'il savait avoir été soutenu par les scolastiques, mais qu'il croyait contraire aux maximes de l'Église elle-même. Loin de décliner par là l'autorité ecclésiastique supérieure, il ne doutait point que, dûment avertie, cette autorité ne fît cesser le scandale, et ce fut dans ce but qu'il envoya le même jour ses thèses à son supérieur, l'évêque de Brandebourg, et à l'archevêque de Magdebourg, accompagnées d'une lettre pleine de convenance où il les suppliait de faire taire Tetzel. On lui répondit qu'il portait atteinte à l'autorité ecclésiastique, et qu'on lui conseillait de se désister. Cependant ses thèses avaient été imprimées; en quinze jours, dit-il, elles s'étaient répandues dans toute l'Allemagne, et y avaient produit une sensation telle que lui-même en était confondu.

Les dominicains se voyant attaqués dans la personne d'un de leurs confrères, dans celle de saint Thomas, leur coryphée, s'élevèrent les premiers contre Luther. Il fut combattu successivement par trois religieux de cet ordre, par Tetzel d'abord qui fit imprimer une réfutation du sermon de Luther, réfutation dont les étudiants de Wittenberg achetèrent 800 exemplaires qu'ils brûlèrent publiquement, puis par Sylvestre Priérias, professeur de théologie et maître du sacré palais, ensuite par Jacques Hochstraten, inquisiteur de Cologne, que ses disputes avec Reuchlin avaient déjà rendu tristement fameux. Luther trouva un qua-

trième adversaire plus digne de lui dans l'un de ses anciens amis, Jean Eck, professeur de théologie et vice-chancelier de l'université d'Ingoldstadt qui publia, sous le nom d'*Obelisci*, des observations sur les thèses, « ce poison de Bohême répandu par le réformateur saxon. »

Luther se défendit avec non moins de véhémence. Aux *Obélisques* de Jean Eck il opposa ses *Astérisques*; il traita surtout l'inquisiteur Hochstraten avec le mépris qu'il méritait[1]; enfin, outre quelques autres ouvrages de peu d'étendue, il publia en 1518 sous le titre de *Resolutiones* de nouvelles considérations à l'appui de ses thèses. Il en envoya un exemplaire à l'évêque de Brandebourg en se soumettant à son jugement le plus sévère, et un autre exemplaire à Staupitz, supérieur de son ordre, le priant de le remettre au pape avec une lettre des plus respectueuses, où il lui exposait toute l'affaire, et qu'il terminait, ainsi que ses thèses, par l'assurance de son attachement pour le siége de Rome, tout en déclarant qu'il ne pouvait se rétracter.

Lorsque Luther adressa cette lettre au pape, on s'était déjà occupé de lui à la cour de Rome, soit à l'occasion de l'écrit de Priérias, soit sur la dénonciation expresse du dominicain Hochstraten. Un pape qui aurait connu son époque, les hommes auxquels il avait affaire et les peuples sur lesquels il prétendait régner, aurait discerné les signes des temps. Il aurait compris, ne fût-ce qu'au ton de conviction avec lequel parlait Luther, et à la sensation qu'il produisait, le danger qui menaçait l'Église et aurait pris des mesures promptes et salutaires pour le détourner. Les vendeurs d'indulgences avaient évidemment dépassé leurs instructions; leurs discours impudents, leur conduite licencieuse, le scandale de leur mauvaise réputation avaient encore ajouté à celui de leur trafic; on pouvait les désavouer, leur retirer leur mandat, et en même temps imposer silence à leur adversaire. Cette conduite prudente et ferme, qui n'eût point eu l'air d'une concession arrachée, eût, non

[1] « Va donc, homme altéré de meurtres et qui ne peux te rassasier à ton gré du sang de tes frères; vas apprendre ce que c'est que le péché, l'erreur et l'hérésie, et tout ce qui concerne ton métier d'inquisiteur. Car tu as beau te vanter d'avoir si longtemps étudié la dialectique, je n'ai jamais vu d'âne plus ignorant que toi..... Va, je suis réjoui, je suis heureux qu'un imbécille tel que toi me taxe d'hérésie. Puisse-t-il ne jamais te prendre envie de me considérer comme fidèle et comme chrétien; puisses-tu continuer à me maudire et à me déchirer comme un hérétique, car alors je suis sûr de trouver pour me défendre des gens qui diront : Hochstraten juge en cela comme un aveugle des couleurs. »

pas empêché peut-être, mais différé et certainement adouci le mouvement qui se préparait; Luther n'eût pas demandé davantage et pour le moment se fût trouvé désarmé. Mais ce pape, dont Sarpi [1] et les autres historiens contemporains s'accordent à dépeindre le caractère insouciant et frivole, jugea tout cela avec sa légèreté ordinaire; après les avantages que le saint-siège venait de remporter sur les conciles du siècle précédent, il le croyait parfaitement raffermi et en sûreté contre toute attaque. Il ne pouvait imaginer d'ailleurs qu'on donnât aux choses de la religion plus d'importance qu'il n'en donnait lui-même, ni qu'on se scandalisât de ce qui jusqu'alors avait été souffert sans murmure. Il était donc disposé à laisser faire de l'un et de l'autre côtés. Aussi Luther disait-il plus tard : « C'est ma chétive apparence qui a fait le malheur du pape. » Si j'ai défendu ma doctrine contre tant de rois et d'empereurs, s'était-il dit sans doute, comment craindrais-je un pauvre religieux ?

Mais les dominicains qui entouraient Léon X, Priérias en particulier, ne lui permirent pas de s'endormir dans son insouciance et, regardant la lettre soumise de Luther comme un effet de la peur, rappelèrent au pape les règles que la cour de Rome suivait en pareil cas. Dès que Léon eut reçu la lettre et l'ouvrage de Luther, il lui donna l'ordre de se rendre à Rome dans le délai de soixante jours pour y rendre compte des opinions qu'il avait soutenues, et Priérias son adversaire fut choisi pour le juger. L'électeur de Saxe, qui estimait Luther et qui avait approuvé ses attaques contre Tetzel, vit avec effroi le danger qu'il courait s'il mettait le pied en Italie. De concert avec l'université de Wittenberg il intercéda pour lui et obtint de Léon X, que Luther ne fût point cité hors de l'Allemagne, mais seulement devant le cardinal de Vio surnommé Cajetan, alors légat à Augsbourg, auprès de la diète qui s'y trouvait assemblée. Ce légat était malheureusement un dominicain et le plus célèbre théologien scolastique de son siècle, thomiste et réaliste prononcé, par conséquent fort mal disposé envers Luther. Il était de plus indisposé contre la nation allemande par l'accueil peu soumis que la diète venait de faire à ses demandes, par les remontrances qui lui avaient été adressées sur la non-exécution des concordats, et par un pamphlet anonyme qui venait de paraître à Augsbourg *in romanam ava-*

[1] P. Sarpi, *Histoire du Concile de Trente*, Amsterdam, 1751.

*ritiam*[1]. Lorsque Luther se présenta devant lui, Cajetan lui exposa sèchement que le pape exigeait de lui trois choses[2], savoir de s'amender et de rétracter ses erreurs, de promettre qu'il s'abstiendrait à l'avenir de les prêcher, et enfin de ne rien entreprendre qui pût compromettre le repos de l'Église. Malgré les circonstances critiques où se trouvait alors Luther, il déclara au légat[3] que jusqu'à ce qu'on lui eût montré la fausseté de ses opinions, sa conscience ne lui permettait point de les rétracter ; et comme le légat persistait à lui imposer cette condition, et que ses amis ne croyaient plus possible pour lui, malgré le sauf-conduit qu'il avait obtenu, de demeurer en sûreté à Augsbourg, il quitta secrètement cette ville en y laissant un appel du pape mal informé au pape mieux informé, ajoutant du reste[4] que, quelle que fût la sentence du souverain pontife, il reconnaissait sa voix pour celle du seigneur Jésus-Christ lui-même, demeurant en lui, et qu'il n'entendait rien admettre ni professer qui fût contraire à l'Écriture, aux anciens pères, aux canons, enfin, aux décisions de l'Église. Cajetan, sur le rapport qu'il fit du résultat de son entrevue avec Luther, reçut bientôt de Rome une bulle où, sans nommer le réformateur, Léon approuvait sans réserve toutes les prédications d'indulgences faites précédemment, défendait toute attaque dirigée contre elles et confirmait sur ce point la doctrine de saint Thomas. Pour lors, Luther, qui se trouvait de retour à Wittenberg, voyant le pape lui-même confirmer une doctrine scandaleuse, ne voulut plus le reconnaître comme infaillible ni de fait ni de droit, car il avait dit lui-même en répondant à Priérias : « S'il est vrai qu'on pense ainsi à Rome, je déclare qu'elle n'est autre chose que la grande Babylone. » Se conformant alors à l'exemple fréquemment donné dans les deux siècles précédents, il fit dans son opposition un nouveau pas, et en appela de la décision du pape à celle d'un concile général.

Au moment où l'on s'attendait à voir la cour de Rome, conséquente avec le système de rigueur dans lequel elle venait d'entrer, poursuivre et excommunier Luther, les circonstances politiques la firent incliner

[1] Luther, *Briefwechsel,* éd. Burckhardt, Leipzig, 1866, p. 12. Lettre de Spalatin à Luther.

[2] Luther, *Briefe,* éd. de Wette, Berlin, 1825-1856, Ép. 95.

[3] Ibid., Ép. 86.

[4] Ibid., Ép. 90.

tout à coup vers des voies de douceur. Maximilien Ier était mourant; Frédéric le Sage était alors l'un des princes les plus influents dans les affaires d'Allemagne; le pape allait avoir besoin de son suffrage dans la prochaine vacance de l'empire, pour faire nommer un candidat favorable au saint-siège. Voulant faire oublier à Frédéric la lettre offensante que Cajetan lui avait adressée au sujet de Luther, il lui envoya son chambellan Miltitz, chargé de lui remettre la rose d'or bénite, cadeau d'usage aux princes que les papes cherchaient à s'attacher. Miltitz était d'un caractère aussi conciliant que celui de Cajetan était intraitable; dans le cours de son voyage, il avait vu de près les progrès de l'opinion en faveur de Luther et le danger qu'il y aurait à user contre lui de moyens violents. Bientôt l'empereur Maximilien mourut (12 janvier 1519). En attendant qu'on pût élire son successeur, Frédéric le Sage fut nommé administrateur des provinces du nord, et l'on songeait même à lui donner la couronne impériale. Miltitz sentit que c'était moins que jamais le moment d'user de sévérité envers le protégé de ce prince. Luther, impassible aux menaces, était sensible aux procédés affectueux. Le chambellan lui parle avec douceur, lui promet de faire cesser les prédications qui l'avaient scandalisé, enfin, il parvient, à force de paroles conciliantes, à obtenir de lui l'engagement formel de se taire dorénavant sur ce qui concerne les indulgences, sous la condition que le même silence serait imposé à ses adversaires, puis la promesse d'écrire au pape en termes soumis et d'exhorter tous les fidèles à la même docilité envers l'Église de Rome. Miltitz remplit son engagement relativement à Tetzel; il le fit paraître devant lui et lui fit des remontrances si sévères sur ses fourberies et ses déréglements que Tetzel, peu de temps après, en mourut, dit-on, de désespoir. Luther, de son côté, écrivit au pape, le 3 mai 1519, que s'il était sûr de rétablir la paix, même en retirant ses thèses, il le ferait de bon cœur; mais que ce n'était pas en son pouvoir; « au reste, je déclare devant Dieu et devant toutes les créatures, dit-il en terminant, que je n'ai voulu ni ne veux aujourd'hui attaquer l'Église romaine, ni machiner contre l'autorité pontificale. Je reconnais même librement que cette Église possède l'autorité sur toutes choses, et que rien ni dans le ciel ni sur la terre ne peut lui être préféré, si ce n'est l'autorité de Jésus-Christ seul. Je n'ai voulu en tout cela, ajoutait-il, qu'empêcher l'Église romaine d'être compromise par la cupidité de ses agents, et empêcher le peuple de

mettre l'indulgence au-dessus de la piété. » Il prenait enfin l'engagement de se taire sur ce sujet ; peu auparavant il avait publié des explications sur quelques articles de foi qu'on l'accusait de nier, et déclaré qu'il admettait avec toute la chrétienté le culte et l'invocation des saints, ainsi que les tourments des âmes dans le purgatoire, et l'obligation où nous sommes de les aider par nos aumônes, nos jeûnes et nos prières. Cette déclaration que nous devons croire sincère, prouve combien Luther était loin encore d'être désabusé sur toutes ces erreurs [1].

Il n'était pas moins sincère, nous devons le croire, dans ses protestations d'attachement au pape et à l'Église romaine. L'idée du schisme n'était point encore entrée dans son esprit, ses opinions sur l'ensemble du système catholique étaient à cette époque plus timides que celles qu'avaient soutenues Wiclef, et peut-être Jean Hus ; mais l'opinion publique était plus mûre, l'édifice romain était miné à sa base, la moindre secousse suffisait pour l'ébranler. Luther était donc bien plus effrayé qu'encouragé par son premier succès, il voyait toute la responsabilité que ferait peser sur lui la destruction d'une œuvre de tant de siècles ; et comme il n'avait point voulu occuper le monde de lui [2], et seulement remplir ce qu'il croyait un devoir et ne point mentir à sa conscience, maintenant qu'il avait obtenu ce qu'il désirait, le silence de Tetzel, il n'aspirait plus qu'à rentrer dans son obscurité, et cherchait de tout son pouvoir à se rattacher aux croyances consacrées. « Je veux obéir, disait-il ; eussé-je le don des miracles, j'aimerais encore mieux obéir que d'en faire. »

Mais l'impulsion était donnée, et il n'était plus au pouvoir de Luther lui-même de l'arrêter. La mesure que Rome venait de prendre, et qui, à l'origine de ces débats, eût tout calmé, venait trop tard. Pendant toutes ces sommations, toutes ces injonctions, les idées de Luther s'étaient répandues ; ses ouvrages, multipliés par la presse, avaient fait le tour de l'Allemagne, ils avaient même pénétré déjà dans d'autres

[1] « En parlant des saints, qui peut nier, disait-il encore, que de nos jours il ne se fasse visiblement des miracles sur leurs tombeaux ; je veux seulement qu'on leur demande des grâces spirituelles plutôt que temporelles. » Le temps n'était pas encore venu où il disait dans son appel à la noblesse allemande : « Il faut détruire toutes les chapelles où l'on se rend en pèlerinage. Peu importe qu'il s'y fasse des miracles. Le mauvais esprit peut aussi en faire ; quand on fermerait ces chapelles, les miracles cesseraient bientôt. »

[2] Il écrivait alors à Staupitz : *Semper anguli amator fui.*

parties de l'Europe; comme le lui écrivait son libraire Froben[1], à Nuremberg, à Strasbourg, à Mayence même, on s'arrachait ses moindres pamphlets. Les humanistes d'Allemagne l'approuvaient hautement[2]. Mais c'était naturellement à Wittenberg que ses idées trouvaient le plus de faveur. Ce fut de là aussi que partit le brandon qui allait rallumer l'incendie que Luther eût volontiers laissé s'éteindre.

Un de ses collègues à l'université de cette ville, Bodenstein surnommé Carlstadt, de son lieu de naissance, augustinien très prononcé, entra en démêlé avec Jean Eck au sujet des thèses de Luther contre le libre arbitre. La controverse s'échauffa peu à peu. Eck qu'on appelait le *disputator*, le *clamator inexpugnabilis,* traité de pélagien par Carlstadt, le défia dans une de ces discussions publiques, alors si fort à la mode et qui tenaient lieu des modernes combats de la presse. Luther d'abord n'avait point dû y paraître; mais Eck, pour rendre son triomphe plus complet, le défia également. Luther déclara que pour l'honneur de la vérité il était forcé de relever le gant, et insista par trois fois auprès de Georges, duc de Saxe, pour qu'il lui fût permis de se rendre à Leipsick, où devait avoir lieu la dispute. C'est ainsi qu'il se trouva remis en scène malgré ses intentions. « Je ne demandais, dit-il, qu'à demeurer tranquille; mais ils ont provoqué le dogue; il faut qu'il se défende. » La dispute s'ouvrit en juin 1519; Jean Eck, après s'être mesuré huit jours durant avec Carlstadt sur le libre arbitre, disputa pendant les deux semaines suivantes avec Luther sur les indulgences, et d'autres sujets qui s'y trouvaient liés, la pénitence, le purgatoire, la primauté du pape, avec qui il espérait ainsi parvenir à le brouiller. La dispute n'eut aucun résultat par elle-même, mais elle en eut d'importants pour le développement des idées de Luther. Son examen dut se porter sur des points qu'il n'avait encore fait qu'effleurer; la discussion elle-même éclaircit, étendit à plusieurs égards ses idées; il reconnut par la faiblesse des raisons de ses adversaires le peu de fondement de plusieurs doctrines qu'il avait jusqu'alors regardées comme inébranlables; enfin, encouragé par le crédit que ses opinions obtenaient de jour en jour, il osa soutenir plusieurs maximes hardies, celle-ci, entre autres, que le pape n'était chef de l'Église qu'en vertu du droit humain, et non du droit

[1] Luther, ed. Burckhardt, p. 17.
[2] Hutten, *Opera,* ed. Böcking, Lipsiæ, I, p. 308,

divin ; en réponse à l'un de ses adversaires qui le traitait de *hussite*, il osa prononcer en faveur de Jean Hus quelques paroles qui causèrent une grande stupeur dans l'assemblée, et lui firent de Georges, duc de Saxe, un irréconciliable ennemi. Enfin, par les suites indirectes de ce débat, il se trouva de nouveau aux prises avec le siège de Rome, dont tout à l'heure nous l'avions vu reconnaître l'autorité. « Grâce à eux, dit-il, je deviens chaque jour plus savant. »

Quant à Jean Eck qui, par ses accusations perfides et sa dialectique retorse, passait à Rome pour l'avoir emporté dans la dispute de Leipsick, il fut loin de conserver ses avantages dans la polémique par écrit qui s'ensuivit. Attaqué avec beaucoup de force, d'esprit et de sérieux par ses adversaires, il fut si mal défendu par ses amis que ce nouveau débat le couvrit de ridicule. Dans son dépit, au commencement de 1520, il partit pour Rome, où il répandit les impressions les plus défavorables sur Luther et sur l'électeur de Saxe lui-même et, grâce aux circonstances, il n'eut pas de peine à les faire partager. L'élection impériale venait d'être consommée contrairement au vœu du pape. L'influence de l'électeur de Saxe avait fait nommer le petit-fils de Maximilien Charles d'Espagne[1]. Léon, n'ayant plus rien à ménager à l'égard de l'électeur, aigri d'ailleurs par Eck, Cajetan et toute la séquelle des dominicains, fit préparer en juin 1520 une bulle d'excommunication contre Luther. Dès qu'on en eut connaissance en Allemagne, deux champions se présentèrent pour le réformateur : Ulric de Hutten et François de Sickingen, ces deux vaillants chevaliers qui, l'un de sa plume, l'autre de son épée, avaient si efficacement protégé Reuchlin[2]. Mais Luther leur déclara qu'il ne voulait rien devoir à la force ; il fit plus, il engagea son propre souverain à ne se compromettre en rien pour le servir ; « je veux, lui dit-il, braver seul et par la seule force de la vérité toutes les machinations qu'on dresse contre moi ; » et il se mit à écrire avec une verve de style toujours croissante deux nouveaux ouvrages bien propres à tourner l'opinion en sa faveur.

[1] Mignet, *Rivalité de François Ier et Charles-Quint*, *Revue des Deux Mondes*, 15 janvier 1854.

[2] Hutten, *Opera*, I, 321, 325, 340. Hutten, en particulier, écrivit aux princes, à la noblesse et au peuple d'Allemagne un pamphlet où il leur déclarait que cette bulle les menaçait tous, et que jamais occasion plus favorable ne s'offrit pour éteindre la tyrannie papale (ibid., p. 375, 405).

Dans l'un, adressé à la noblesse allemande, il rappelait et amplifiait tous les justes griefs dont elle demandait, depuis si longtemps et toujours en vain, le redressement. Dans l'autre, intitulé « De la captivité de Babylone, » il censurait une foule d'abus que jusque-là il avait respectés. « J'avais cru d'abord qu'on ne devait pas rejeter entièrement l'indulgence, mais Sylvestre et d'autres, par les arguments qu'ils ont allégués en sa faveur, m'ont appris que ce n'était autre chose qu'une grande friponnerie des flatteurs de Rome. J'avais cru d'abord que la papauté existait au moins de droit humain; mais grâce à eux j'ai appris que ce n'était autre chose que la grande Babylone. Je prie donc les libraires de brûler ce que j'en ai écrit jusqu'à présent et de ne plus tenir compte que de ce que je vais en écrire [1]. » Ces deux ouvrages se répandirent avec une incroyable rapidité; il s'en vendit en moins de deux mois 4000 exemplaires, en Allemagne, et l'opinion se dessina toujours davantage en faveur de Luther.

Ce fut en ce moment que parut au grand jour la pièce préparée contre lui, la bulle *Exsurge Domine*[2]. J. Eck, qui l'avait demandée, fut chargé de la publier en Allemagne ; 41 propositions extraites des ouvrages de Luther y étaient condamnées ; il avait soixante jours pour les rétracter publiquement. A défaut, il devait être déclaré excommunié ; toutes les autorités civiles et ecclésiastiques devaient prêter main forte pour se saisir de lui et de ses partisans, et les conduire à Rome, et l'interdit était lancé sur tous les lieux où on le recevrait, ainsi que quelques-uns de ses amis, nommément désignés. Aleander et J. Eck étaient revêtus de pleins pouvoirs pour l'exécution de la bulle, car en Allemagne le *placet* du prince n'était point requis. Les écrits de Luther furent brûlés à Mayence, à Cologne, à Louvain, mais l'université de Wittenberg et l'électeur de Saxe s'y refusèrent. Celui-ci écrivait le 20 décembre à Luther, de ne point se laisser effrayer par la *pæbstliche poul,* et de rester ferme dans l'Évangile comme auparavant [3].

Luther, en effet, ne se crut plus tenu à aucun ménagement. Il ne

[1] Luther, ed. de Wette, Ep. 241.

[2] Luther (ibid., Ep. 267) raconte que Jean Eck a sollicité avec larmes cette bulle pour ne pas revenir à vide en Allemagne (*rediit Româ bullatus et nummatus*), que l'université d'Erfurt, à qui il l'a envoyée, l'a refusée, tandis que les étudiants l'ont jetée à l'eau, disant : *bulla est, in aquâ natet.*

[3] Luther, ed. Burckhardt, p. 35 s.

vit dans cette bulle que l'œuvre de la haine personnelle d'un de ses adversaires et de l'indifférence du saint-siège pour la vérité, et rapprochant la sévérité déployée contre lui de l'indulgence qu'il avait remarquée à Rome pour les désordres les plus odieux, il écrit à Léon X, que s'il veut bien ménager sa personne, il n'en est pas de même de sa cour qu'il dépeint comme totalement corrompue, et c'est elle qu'il stigmatise dans son ouvrage « Contre la bulle exécrable de l'antechrist. » Il réitère ensuite son appel au futur concile. Enfin, après avoir convoqué par une affiche publique tous les docteurs et les étudiants de Wittenberg, pour le dix décembre 1520, il se rendit avec eux devant l'une des portes de la ville, et jeta sur un bûcher la bulle du pape et le livre des décrétales, en prononçant d'une voix solennelle ces paroles de Josué : « Puisque tu as jeté dans le trouble le saint du Seigneur, que le feu éternel te dévore et te consume [1]. » Sa leçon du lendemain, ainsi qu'un ouvrage publié en même temps, furent consacrés à expliquer ce qu'il venait de faire ; il combattit les décrétales qui faisaient du pape un Dieu sur terre ; « au reste, ajouta-t-il, brûler les décrétales n'est qu'une bagatelle ; c'est le siège de Rome lui-même qu'il faudrait brûler et réduire en cendres. Si vous ne vous séparez du siège papal, vous ne sauriez arriver au salut. »

Quoi qu'en dît Luther, c'était un acte fort sérieux que celui qu'il venait d'accomplir. Par là il rompait ouvertement et pour toujours avec le chef reconnu de la chrétienté ; il se fermait toute possibilité de retour et s'engageait définitivement dans une lutte avec la cour de Rome. Ne croyons pas au reste qu'il s'y fût engagé sans de violents combats avec lui-même [2]. Ce qui ajoutait à l'importance et à la solennité d'un tel acte, c'est qu'il n'était l'effet, ni d'une vaine bravade, ni d'une téméraire précipitation, ni d'une aveugle et indiscrète rébellion contre l'autorité, mais un acte de conscience accompli avec autant de maturité que de courage. Dans l'exercice du ministère sacré, Luther avait rencontré sur son chemin l'un des abus les plus criants, les plus subversifs de la sanctification chrétienne, le trait le plus saillant de ce nouveau paganisme qui avait envahi l'Église au moyen âge. Témoin indigné de cet abus, il

[1] Voy. sa lettre à Spalatin (ed. de Wette, 275), où il raconte en style de gazette la destruction de la Bulle et des décrétales.

[2] Il ne s'y était porté, écrit-il à Staupitz, que *trepidus et orans*, mais *nunc lætior quam alio totius vitæ facto.*

n'avait pu s'abstenir de le combattre. Mais de là à renier l'autorité au nom de laquelle il s'exerçait, aux yeux de Luther, il y avait un abîme ; élevé dans la soumission la plus scrupuleuse au siège de Rome, habitué à y voir la clef de voûte de l'unité de l'Église, avant de s'insurger contre lui, il avait usé de tous les ménagements, épuisé tous les degrés de juridiction ; il s'était adressé d'abord à son supérieur ecclésiastique immédiat ; condamné par ce supérieur, il en avait appelé à l'évêque de Rome ; repoussé une première fois, il avait supposé le pontife trompé sur les faits, et en avait appelé au pape mieux informé. Mais le pape sanctionne la doctrine des indulgences, le trafic du salut ; ce n'est plus sur le fait seulement qu'il prononce, c'est sur la doctrine, c'est sur le droit, c'est un abus monstrueux qu'il patronne ; Luther, dès lors, ne peut plus voir en lui le chef infaillible de l'Église, et, à l'exemple des réformateurs précédents, il en appelle à l'Église elle-même représentée par un concile général. A ce moment l'autorité suprême se ravise ; elle fait taire Tetzel ; Luther, de son côté, suspend toute polémique, se soumet de nouveau au saint-siège, ne rentre dans la lice que provoqué par les serviteurs de Rome. Enfin, c'est Rome elle-même qui, par sa bulle rompt le lien que Luther avait respecté jusqu'au bout. Excommunié pour avoir défendu les droits sacrés de la conscience, Luther est obligé de reconnaître enfin que le prétendu vicaire de Christ est l'ennemi du salut des chrétiens, il lance à son tour l'anathème contre Rome, et simple fidèle, mais organe de la conscience publique, il met le pape au ban de la vraie Église de Jésus-Christ.

C'est de ce moment, du 10 décembre 1520, que datent réellement la réforme protestante, en tant qu'elle ne dut et ne put alors s'accomplir que par un schisme, et par suite, l'âge moderne de l'Église dont elle marque le commencement. C'est là, en même temps, que se termine l'époque purement religieuse de la réforme allemande, celle où, attaquée par l'autorité ecclésiastique seule, elle s'est défendue par les seules armes de la persuasion. Nous allons voir dès ce moment d'autres pouvoirs apparaître : les uns pour combattre la réformation, les autres pour la défendre.

Luther s'étant mis en état de révolte flagrante contre le saint-siège, il ne restait plus à celui-ci qu'à requérir, selon son constant usage, l'appui du pouvoir séculier. Léon X s'acquitta de ce soin. Après avoir,

le 3 janvier 1521, prononcé contre Luther et les siens, dont quelques-uns étaient nommément désignés, les peines ecclésiastiques décernées contre l'hérésie et lancé l'interdit contre le lieu qu'ils habitaient, il chargea son légat Aleander de se rendre à la diète de Worms pour solliciter l'intervention de l'empereur.

Plusieurs motifs se réunissaient pour déterminer Charles-Quint à accueillir sa requête. Comme chef de l'empire, il était l'*advocatus*, le protecteur en titre de l'Église, l'exécuteur des sentences prononcées par l'autorité spirituelle souveraine. Comme petit-fils de Ferdinand le Catholique, roi de la nation de toutes alors la plus étroitement unie au saint-siège, Charles ne pouvait montrer aucune sympathie, aucune indulgence pour des schismatiques; lui-même, au fond, n'en éprouvait aucune; sa rigueur envers ses sujets flamands nous le montrera suffisamment dans la suite; lors même qu'au point de vue religieux il eût été indifférent à la propagation de nouvelles doctrines, sous le point de vue politique il était enclin à redouter pour le repos de l'empire toute scission religieuse et toute espèce de nouveautés. Enfin, dans les guerres qui allaient se livrer en Italie, il avait besoin de se trouver d'accord avec Rome.

D'un autre côté certains motifs l'engageaient à ne point lier trop étroitement sa cause avec celle des papes. Ayant à lutter à la fois contre les deux puissances les plus formidables en ce temps-là, d'un côté contre les Turcs, de l'autre contre le roi de France, son récent compétiteur à l'empire, il était de son intérêt de se ménager l'appui des principautés et des villes libres d'Allemagne, chez lesquelles Luther comptait déjà un grand nombre de partisans; il savait que les ennemis mêmes de ce réformateur, ceux qui l'eussent sacrifié le plus volontiers, n'étaient point disposés à le faire sans conditions. Enfin, Charles avait personnellement de grandes obligations à Frédéric le Sage, qui avait refusé la couronne impériale et dont le suffrage avait décidé son élection. Il se rendit donc sans peine à la demande que lui fit ce prince, de ne déployer la rigueur du bras séculier contre Luther qu'après l'avoir entendu. Une diète était sur le point de s'assembler à Worms; Charles-Quint chargea Frédéric d'y amener le docteur de Wittenberg[1], pour lequel il lui accorda un sauf-conduit.

[1] Luther, ed. Burckhardt, p. 38-39. A cette occasion fut répandue en Allemagne

Ce sauf-conduit ne rassurait point les amis de Luther : ils le voyaient menacé du même sort que Jean Hus. Lui-même n'en doutait point. « Je ne puis me rétracter, écrivait-il à l'un d'eux; je ne veux pas non plus fuir, et ces papistes cruels n'auront point de repos qu'ils n'aient versé mon sang. N'importe; j'irai à Worms en dépit de toutes les portes de l'enfer et malgré toutes les puissances de l'air : j'irai à Worms, dût-il s'y trouver autant de diables que de tuiles sur les toits. » Il s'y rendit en effet; et jamais Luther ne se montra plus grand que dans ce moment critique. Ce n'était de sa part ni farouche obstination, ni aveugle enthousiasme; c'était l'héroïsme qu'il puisait dans une confiance éclairée au pouvoir de Dieu et de la vérité. Devait-il craindre pour lui-même? Si les hommes lui ôtaient la vie, Dieu ne saurait-il pas la lui rendre et le récompenser du sacrifice qu'il en aurait fait? Devait-il craindre pour sa cause? Dieu ne pouvait-il pas, s'il le voulait, susciter dix autres Luther? « Je voudrais, disait-il quelquefois, que mes ennemis me tuassent, car ma mort serait plus utile à l'Église que ma vie. Jean Hus a été brûlé et moi je serai aussi tué, si Dieu le veut ainsi. » Dès le lendemain de son arrivée il comparut sans hauteur, mais sans effroi devant la diète assemblée, et devant l'empereur qui la présidait.

Après lui avoir présenté des exemplaires de ses ouvrages et lui en avoir lu les titres, on lui demanda s'il s'en reconnaissait l'auteur, et s'il voulait ou non en rétracter le contenu. Sur la première question, Luther répondit par l'affirmative, en supposant que ses livres n'eussent pas été falsifiés. Sur la seconde, il désira réfléchir jusqu'au lendemain et cette demande lui fut accordée. Le lendemain, quand il reparut devant la diète et que la question lui eut été posée de nouveau, il s'excusa d'avance si, élevé loin des cours et peu instruit du langage qu'il y faut tenir, il lui échappait quelque expression capable de blesser ses juges; ensuite il établit une distinction entre ses différents ouvrages. On insista, et on lui demanda de répondre purement et simplement s'il voulait ou non se rétracter, tout au moins retirer ce qui était contraire aux décisions du concile de Constance. Sa réponse fut aussi simple qu'héroïque. « Jusqu'à ce que l'on m'ait convaincu ou par le témoignage des Écritures ou par des raisons évidentes (car les papes et les conciles

une parodie des litanies romaines, retrouvée et rééditée dans la *Zeitschr. f. hist. Th.*, 1845, III, p. 158. Michelet, *Mémoires de Luther*, 1854, II, 66.

s'étant trompés souvent et souvent contredits, je ne puis reconnaître leur autorité), jusqu'à ce donc que l'on m'ait convaincu par la Parole de Dieu que je suis dans l'erreur, je ne puis ni ne veux me rétracter, résolu que je suis à ne point mentir à ma conscience. Voilà ma déclaration; je ne puis parler autrement; Dieu me soit en aide! »

Aussitôt que Luther eut prononcé ces paroles, on l'emmena hors de la salle, et ses ennemis demandèrent contre lui les mesures les plus promptes et les plus sévères. Mais tous les princes ne partagèrent pas ce sentiment. L'héroïsme de Luther lui avait gagné le cœur de plusieurs d'entre eux. Georges de Brunswick lui avait témoigné sa sympathie; le jeune landgrave de Hesse lui avait serré la main à sa sortie de la salle en lui disant : « Dieu vous aide si vous êtes dans la vérité! » Frédéric le Sage était allé à son logis lui exprimer l'admiration que lui faisait éprouver son courage. Les princes même les plus mal disposés pour lui, tout en demandant qu'on sévît, voulaient aussi que la diète forçât Rome à faire droit à leurs griefs, et Georges de Saxe entre autres, avec la plus grande force, avait exposé les siens. Charles-Quint, voyant ces dispositions et répugnant à souiller par un acte de cruauté le commencement de son règne, accorda à Luther un sursis pendant lequel plusieurs négociations furent tentées pour fléchir son opiniâtreté. Ce fut en vain; Charles-Quint, malgré les sollicitations du nonce du pape, permit alors à Luther de quitter Worms muni d'un sauf-conduit[1]. Mais, aussitôt après son départ et sur l'avis de l'empereur, la diète, procédant contre lui, le mit au ban de l'empire comme hérétique et schismatique, ainsi que tous ceux qui, depuis le moment de l'expiration du sauf-conduit, oseraient lui donner asile, lui fournir des aliments ou lui tendre le moindre secours, tous ceux de ses parents qui ne pourraient prouver par une absolution du pape qu'ils eussent abandonné le mauvais chemin, tous ceux enfin qui liraient ou vendraient les écrits de l'hérésiarque. Il était qualifié de la manière la plus outrageante; ce n'était pas un homme, mais le diable sous la forme d'un moine, un satan encapuchonné.

[1] Luther lui-même fut surpris d'une issue si favorable; il raconte humoristiquement à sa manière ce qui s'était passé à Worms. « Votre serviteur, cher compère Lucas, écrit-il à Cranach. Je croyais que S. M. assemblerait à Worms une cinquantaine de docteurs pour convaincre droitement le moine. Mais pas du tout. — Ces livres sont-ils de toi? — Oui. — Veux-tu les rétracter? — Non. — Eh bien, va-t-en. Là s'est bornée toute l'histoire. »

Il est probable qu'en faisant publier cet édit, Charles-Quint, toujours par ménagement pour Frédéric, ne voulait que satisfaire aux exigences de la cour de Rome et n'avait pas l'intention de le faire exécuter dans sa rigueur. Toutefois, comme il était impossible de soustraire Luther à tout châtiment, et qu'on ne pouvait répondre de la modération de ses adversaires, l'électeur de Saxe songea à le mettre en lieu de sûreté sans se trouver lui-même compromis. Comme Luther s'éloignait de Worms, deux gentilshommes saxons déguisés et masqués feignent de l'attaquer en chemin, se saisissent de lui et, par des détours de lui inconnus, l'emmènent au milieu de la nuit au château de Wartbourg près d'Eisenach où on le retint enfermé pendant neuf mois sous un faux nom, avec défense expresse de le faire connaître, et de divulguer le lieu de sa retraite. Déguisé en chevalier sous le nom de Georges, il n'osa de quelque temps s'aventurer hors du château; plus tard cependant, suivi d'un page, il vint à Wittenberg.

Luther, tout condamné, tout captif qu'il était, continua de présider à son œuvre; par ses lettres qu'il datait tantôt du désert, tantôt de Pathmos, tantôt de la région de l'air et des oiseaux, il soutenait le courage de ses amis; en même temps, par ses écrits, il continuait à battre en brèche les messes privées, les vœux monastiques, la suprématie papale et d'autres abus. Mais celui de ses ouvrages de cette époque qui devait le plus servir à affermir l'œuvre de la réformation, ce fut sa traduction de la Bible, dont une partie fut composée dans la solitude de la Wartbourg. L'ancienne version allemande avait vieilli. Celle de Luther, si remarquable au point de vue du style et qui a contribué à fixer la langue allemande, où le génie des auteurs sacrés était reproduit avec tant de vigueur et de fraîcheur à la fois, cette version imparfaite, sans doute, au point de vue de la science, était du plus grand prix au point de vue religieux; elle donnait une base positive et solide à la réforme, en mettant chaque fidèle en état de contrôler la tradition catholique par la foi primitive. Lorsque, l'année suivante, Luther mit au jour la première partie de son travail, la vogue en fut immense, et l'influence incalculable. C'est ce qu'atteste Cochlæus, un de ses ennemis contemporains.

De leur côté, les amis du réformateur ne demeuraient point oisifs. L'héroïsme qu'il avait montré à Worms, l'ardeur qu'il déployait encore dans sa captivité, se communiquaient à ses partisans et à ses collègues. Dans presque toutes les villes principales de l'Allemagne, des

doctrines semblables aux siennes étaient prêchées, à Francfort sur Mein par Ibach, à Halle en Souabe par Brentius, à Wimpfen par Schnepf, à Nurenberg par Osiander, à Erfurt par Lange et Camerarius, à Strasbourg par Zell, Hedion, Capiton, Bucer, etc., à Wittenberg enfin par Carlstadt, Amsdorf, Jonas et surtout par le jeune Mélanchthon qui, déjà très distingué alors, devait bientôt obtenir le premier rang après Luther, et qu'il est bon de faire connaître dès à présent.

Philippe Schwarzerde (c'était son nom que, selon la mode du temps, Reuchlin grécisa en celui de Mélanchthon), né en 1497, à Bretten, dans le Palatinat du Rhin, était le fils d'un habile armurier de l'électeur palatin. Il perdit son père de bonne heure; mais, encouragé et soutenu par le célèbre humaniste Reuchlin, son parent, il mit ses études si bien à profit qu'à l'âge de seize ans il avait déjà publié une grammaire grecque. La vaste capacité intellectuelle dont il était doué, et qui était à quelques égards égale à celle d'Érasme, lui permit d'embrasser à la fois un grand nombre de sciences; il se distingua surtout dans la littérature classique. A 21 ans, sur la demande de Luther, il fut appelé par Frédéric le Sage à enseigner la littérature grecque à Wittenberg, et là sa profonde érudition, son goût exquis, la vie de son enseignement, la grâce de son élocution et la modestie qui relevait encore ces belles qualités ne tardèrent pas à lui concilier tous les suffrages. De toutes les parties de l'Europe on venait suivre ses cours; on y comptait quelquefois jusqu'à deux mille élèves; sa renommée, comme *præceptor Germaniæ,* était universelle. Luther comprit tout le mérite d'un tel homme; quoique plus âgé que lui, il rechercha son amitié, eut constamment recours à son érudition; aussi l'avait-il amené dans ce but à la dispute de Leipsick. Ce fut là que les opinions de Mélanchthon, déjà favorables à la réformation, se prononcèrent tout à fait dans ce sens.

Il était difficile au reste de voir deux caractères plus dissemblables. Mélanchthon n'avait pas eu, comme Luther, à se débattre contre l'indigence, contre la dureté de ses parents, contre un tempérament âpre et violent, encore endurci par les rigueurs du cloître. Du côté de Luther était la force de volonté; du côté de Mélanchthon la modération et la douceur. Et cependant, ou plutôt par cela même, on vit régner entre ces deux hommes une amitié qui eut ses orages sans doute, mais qui ne se démentit jamais. Leur union fut l'heureuse alliance de la renais-

sance et de la réforme, l'une nécessaire pour éclairer, l'autre pour agir. C'est en 1521 que Mélanchthon, dans une lettre à Tilman, démontra la nécessité de faire primer désormais l'étude des Écritures, non-seulement sur celle des arguties scolastiques, mais même sur celle des pères, soit grecs, soit latins : *Fallitur quisquis aliundè christianismi formam petit quam è scripturâ canonicâ* [1].

Pendant la captivité de Luther, Mélanchthon tint sa place à Wittenberg, autant du moins, comme nous le verrons, qu'en ces temps difficiles il pouvait remplacer un homme de la trempe de Luther. Du moins, il s'aida de ses conseils et prit chaudement sa défense. Jusqu'alors les nouvelles doctrines n'avaient encore été, pour ainsi dire, enseignées qu'une à une à mesure qu'elles se développaient et s'éclaircissaient dans l'esprit des hommes de la réforme. Mélanchthon fut le premier qui les rassembla en un corps régulier; ses *loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicæ,* qu'il publia à Wittenberg en 1521, furent le premier manuel systématique des doctrines réformées. Cet ouvrage que Mélanchthon revit, retoucha, corrigea plusieurs fois, et qui a eu plus de cent éditions, contribua puissamment à la propagation des idées nouvelles. Luther en faisait un si grand cas qu'il l'appelait le premier de tous les livres après la Bible, et presque digne d'être reçu dans le canon sacré.

Déjà même on ne s'en tenait plus à enseigner, à prêcher, à publier. Du domaine des idées, on passait dans celui des faits ; çà et là d'heureux changements s'opéraient dans le sens des nouvelles doctrines. En décembre 1521, pendant la captivité de Luther, les augustins de la Thuringe et de la Misnie tinrent à Wittenberg une assemblée dans laquelle ils décidèrent l'abolition des messes privées, de la mendicité, du célibat ecclésiastique et des vœux contraires à l'Évangile. En conséquence, il fut permis à ceux qui le voulurent de quitter leur couvent. L'électeur de Saxe, après avoir pris l'avis de ses théologiens, permit de prêcher et de disputer, avec modération toutefois, contre les abus de la messe. Enfin, aux fêtes de Noël 1521, on célébra la Cène selon les rites primitifs, qui dès lors furent maintenus à Wittenberg et réglés par le conseil de ville et l'université. Mais, pendant que des représentants sérieux et éclairés de la réformation accomplissaient

[1] *Corpus Reformatorum,* I, 511.

avec maturité les changements que réclamaient le plus impérieusement les besoins du siècle, des esprits impatients se livraient à des manifestations, à des tentatives téméraires qui risquaient de discréditer, et par conséquent d'entraver l'œuvre de Luther.

Toute révolution va plus vite et plus loin que ne l'ont voulu ses auteurs, parce qu'en renversant les anciennes bornes avant que de nouvelles aient été posées, elle ouvre une libre carrière aux espérances de tous les destructeurs, et aux projets de tous les mécontents. La réformation eut aussi dès l'origine ses radicaux et ses fanatiques, et Luther dut bientôt apprendre à la Wartbourg qu'il était entièrement débordé. Un de ses collègues déjà mentionné, le fougueux Carlstadt [1], voulant accaparer tout l'honneur de la réforme, fut compromis par sa précipitation. Non content de célébrer la Cène sous les deux espèces et en langue vulgaire, il y admit indifféremment quiconque s'y présentait. Non content de rompre ses vœux de célibat, il voulait qu'on forçât tous les prêtres à suivre son exemple. Sa turbulence excita celle des étudiants. Ceux d'Erfurt attaquèrent avec violence la maison de quelques ennemis de Luther. Ceux de Wittenberg allèrent dans les églises briser les images, interrompre la messe et le chant des vêpres, menacer les moines qui les chantaient; Carlstadt encourageait tous ces désordres, et quand l'électeur de Saxe lui en témoigna son mécontentement, il répondit qu'il valait mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, et qu'il n'y avait que des païens par qui ces actes pussent être blâmés.

Bientôt, vers la fin de l'an 1521, on vit paraître à Wittenberg une troupe de soi-disant prophètes, chassés tout récemment de Zwickau où ils avaient troublé le culte et assailli à coups de pierres un prêtre qui portait le sacrement. Conduits par un rêveur ambitieux nommé Thomas Munzer, ces fanatiques, grossiers artisans pour la plupart, se prétendaient inspirés de Dieu d'une manière exceptionnelle. Ils avaient des visions et des songes qui leur faisaient, disaient-ils, connaître l'avenir. Ennemis jurés de toute science religieuse, ils opposaient à la voix de la raison et au sens naturel de l'Écriture le sens spirituel, et mieux encore, la parole intime qui se faisait entendre dans leur cœur. D'après ces inspirations, ils annonçaient qu'il viendrait un docteur plus grand que

[1] Voy. Göbel, *Andreas Bodenstein nach s. Caract. u. Verhält. zu Luth.* (*Theol. Stud. u. Krit.*, 1841. I, p. 88).

Luther, qui bientôt s'emparerait de l'Allemagne, détruirait le sacerdoce, et qu'il y aurait dans le monde un bouleversement auquel nul n'échapperait. En attendant, ils voulaient changer de fond en comble la religion et le culte, et, en signe du nouveau christianisme qu'ils inauguraient, ils conféraient un nouveau baptême aux adultes qui se joignaient à eux. Connus dès lors sous le nom d'*Anabaptistes*, ces visionnaires ne trouvèrent malheureusement pas à Wittenberg la résistance qu'il eût fallu leur opposer. Tandis que Carlstadt appuyait pleinement leurs prétentions, Mélanchthon, avec sa modération ordinaire, ne crut pouvoir se prononcer directement contre eux. « Je ne sais que penser à leur sujet, dit-il à l'électeur de Saxe. De fortes raisons me porteraient à les mépriser; cependant, il me semble voir apparaître en eux certains esprits sur lesquels Luther est seul en état d'exprimer un jugement [1]. »

L'électeur lui-même n'était pas bien sérieusement disposé à les réprimer. Mais Luther, avec son instinct vif et pénétrant, démêla aussitôt leurs grossières illusions, le danger dont leurs excès menaçaient son œuvre. La cause de la réforme risquait de passer en Allemagne pour la cause de la licence. Déjà les étudiants quittaient en foule Wittenberg; Georges, duc de Saxe, mettait sur le compte de Luther tous les déportements des nouveaux prophètes; « voilà, disait-il, les fruits de votre œuvre de bouleversement. » Dès ce moment, Luther va se voir chargé d'une nouvelle tâche, celle qu'il décrit dans sa « Fidèle exhortation à tous les chrétiens, de se préserver de la sédition et de la révolte. » De la Wartbourg, où il a appris ce qui se passe à Wittenberg, il écrit à ses amis pour les prémunir contre la fougue de Carlstadt et l'égarement des faux prophètes. Mais comment, à cette distance, pourra-t-il prévenir tous les maux qu'il prévoit? Le séjour de la Wartbourg lui devient insupportable; il exprime à l'électeur son intention d'en sortir. Celui-ci s'y oppose; il lui représente qu'une fois hors de sa retraite, il se verra peut-être obligé de le livrer. Luther répond avec hauteur qu'il protège l'électeur encore plus que l'électeur ne le protège, et après lui avoir écrit, pour sa décharge, que c'est malgré ses

[1] *Corpus Reformatorum*, I, 514. « *Se viros propheticos prædicant : Quibus ego quomodo commovear non facile dixerim. Magnis rationibus adducor certè ut contemni eos malim. Nam esse in iis spiritus quosdam multis argumentis adparet, sed de quibus judicare præter M. Lutherum nemo facile possit*, etc. » Il les blâma hautement sur l'article du baptême.

ordres qu'il prend cette résolution, il quitte la Wartbourg et reparaît à Wittenberg (mars 1522). Dès son arrivée, il monte en chaire [1], pendant huit jours consécutifs il combat les réformes intempestives et irrégulières et s'élève avec force contre tous les excès. Prenant à partie Carlstadt lui-même, il lui représente le danger de brusquer les réformes, la nécessité d'éclairer les esprits avant d'extirper les abus. « C'est la parole, disait-il, qui doit tout faire, c'est elle jusqu'à présent qui a tout fait. Pendant que je dormais, la semence que j'avais jetée germait dans les cœurs, étouffait le papisme bien plus sûrement que si les souverains s'en fussent mêlés. Je n'ai rien fait, c'est la parole qui a tout fait. Bref, je veux prêcher, je veux parler, je veux écrire, mais forcer, mais contraindre, jamais. » Carlstadt, néanmoins, s'obstinant dans son aveuglement, Luther finit par lui interdire la chaire, lui fit ôter l'archidiaconat de Wittenberg et obtint un ordre de l'électeur pour lui faire quitter Orlamunde, où, en flattant les esprits turbulents, il s'était fait substituer au légitime pasteur. Puis, dans une dispute publique qu'il offre aux nouveaux prophètes, il réussit à les réduire au silence et leur fait quitter honteusement Wittenberg. Mais bientôt se déclarèrent des troubles d'une nature bien plus dangereuse. Ce n'étaient plus seulement des égarements religieux, c'étaient des passions politiques ou plutôt socialistes [2], qui, sous le masque de la réforme, cherchaient à se donner carrière.

Le régime féodal, avec ses désastreux effets, s'était maintenu en Allemagne plus longtemps que partout ailleurs. Le peuple des campagnes, écrasé par la tyrannie des grands et du haut clergé, accablé de corvées et d'impôts, réduit à la condition la plus lamentable, et ne trouvant pas, comme en France à cette époque, une royauté puissante pour l'appuyer contre ses oppresseurs, se livrait depuis quelques années à de fréquents mouvements séditieux. Dès l'an 1471, il y avait eu une révolte de paysans dans les Pays-Bas et en Souabe, en 1503 dans l'évêché de Spire, en 1514 dans le Wurtemberg, en 1515 dans la Carinthie, dans la Suisse allemande en 1524. Les premiers succès de la réformation encouragèrent dans leurs espérances ces paysans révoltés. En voyant Luther arborer l'étendard de la liberté chrétienne, résister

[1] *Luther*, éd. de Wette, II, 145 ss.

[2] Maury, *Le socialisme au XVI^me siècle* (*Revue des Deux Mondes*, 15 septembre 1872).

en face au pape, à l'empereur, et obtenir par sa fermeté la réforme de tant d'abus, ils crurent le moment venu d'opposer à leurs tyrans, dont une bonne partie appartenait au clergé, les mêmes principes et la même résistance. Les révoltes commencèrent en Souabe contre l'abbé de Reichenau, elles gagnèrent bientôt d'autres contrées de l'Allemagne; les succès remportés par quelques-unes de ces bandes de paysans encourageant les autres, ceux des bords du Rhin et de la Franconie se liguèrent ensemble et rédigèrent en douze articles une liste de griefs dont ils demandaient le redressement.

Se fondant sur les maximes de Luther, s'appuyant sur la doctrine de la grâce et sur l'égalité de tous les hommes devant Dieu, qui les a tous rachetés par le sang de son Fils, ils demandaient l'abolition du servage et la jouissance de tous les droits dont ils étaient privés, la sécularisation de tous les biens ecclésiastiques, le droit de choisir eux-mêmes des pasteurs, qui leur prêchassent la Parole de Dieu ; ils adressèrent leurs douze articles à Luther, pour qu'il les appuyât de son suffrage, lui promettant leur concours dans l'œuvre de sa réforme. Pour certains esprits, la tentation eût été grande de mettre leur offre à profit; c'était une milice toute trouvée qu'on pouvait au besoin lancer contre ses persécuteurs. Carlstadt n'y manqua point. Mais Luther, qui avait refusé l'appui de deux vaillants chevaliers, n'était pas homme à accepter celui de factieux de bas étage. « J'aurais pu, disait-il, rire sous cape, regarder faire les paysans et même augmenter leur colère. Mais Dieu m'en a préservé et m'en préservera encore. » Déjà dans le Wurtemberg, on commençait à prêcher l'année jubilaire des Israélites, et bientôt mille actes de cruauté et de violence signalèrent le passage des paysans révoltés. Ils pillaient les châteaux, forçaient les couvents, outrageaient les femmes, égorgeaient tout ce qui leur faisait résistance. Thomas Munzer, chef des prophètes de Zwickau, se mit à la tête de cette nouvelle troupe dont il excita encore la violence.

Quant à Luther, tout en appuyant auprès des seigneurs celles des réclamations des paysans qui lui paraissaient fondées, en engageant la noblesse et le haut clergé à accorder à leurs sujets les soulagements auxquels les conviait la charité chrétienne, il exhorta avec non moins de force les révoltés à la paix et à la soumission [1], leur déclarant que,

[1] *Corpus Reformatorum*, I, 739.

bien loin de participer à leur rébellion, il s'y opposerait fortement, dût-il pour cela « risquer sa tête, » et, mêlant aux plus sévères exhortations ses saillies accoutumées, il écrivit au bas des douze articles dressés par eux à Erfurt : « Item, désormais le char conduira les chevaux, les chevaux tiendront les rênes et ainsi tout marchera à souhait. » Ses sages conseils furent inutiles. Il n'obtint rien ni des paysans ni des seigneurs; ceux-ci ne firent aucune concession, les paysans persistèrent dans leur révolte. Luther alors, sortant de son rôle, au lieu de laisser la société se défendre par les armes qui lui sont propres, et dont l'emploi, sans doute, devenait nécessaire en pareil cas, exhorta lui-même les princes à exterminer les rebelles. Cette fois, il fut mieux écouté. Les princes souverains de Hesse et de Brunswick prirent les armes contre les paysans ; après en avoir battu une troupe considérable à Frankenhausen, ils leur offrirent la grâce; mais rassurés par Munzer qui, sur la foi d'un météore subitement apparu, leur promit le secours d'en haut, les paysans refusèrent de se rendre; 50,000 d'entre eux périrent sur le champ de bataille ; Munzer, fait prisonnier, eut la tête tranchée [1]. Luther, qui avait applaudi à leur défaite, fit alors appel à la clémence des vainqueurs, menaçant des châtiments de Dieu les seigneurs inhumains. Mais on ne fit grâce qu'aux paysans qui déclarèrent renoncer à leurs réclamations, et dans les seigneuries ecclésiastiques on n'hésita pas à rendre le parti de la réformation responsable de leur révolte [2]. En Souabe et en Franconie, plus de quarante prédicateurs luthériens furent, sur l'ordre d'un prévôt, pendus aux arbres de la grande route. A Leipsick, deux bourgeois chez lesquels on trouva des œuvres de Luther furent mis à mort. Qu'eût-ce été si Luther n'eût condamné formellement la révolte ? Son attitude ne tarda pas à rassurer les amis de l'ordre et les dépositaires de l'autorité. En repoussant les avances des révoltés, il gagna d'autant mieux la faveur des États d'Allemagne qui combattaient pour leurs justes droits.

En effet, depuis que la dignité impériale était devenue héréditaire dans la maison d'Autriche (sous Albert II, en 1438), cette maison n'avait cessé de menacer l'indépendance des principautés et des villes

[1] Ranke, *Deutsche Gesch. im Zeitalt. d. Ref.*, II, 176-178. Mélanchthon, *Corpus Reform.*, I, 747.

[2] Ranke, ibid., II, 185-186.

libres de l'Allemagne. Le surcroît de pouvoir qu'elle s'était acquis depuis Charles-Quint, qui, de puissance slave qu'elle était déjà, en avait fait en outre une puissance espagnole, rendait son ambition toujours plus redoutable pour les libertés des peuples germaniques. Aussi les princes laïques du nord de l'empire, dont les possessions n'étaient pas, comme celles des princes ecclésiastiques, menacées par les progrès de la réformation, virent-ils dans ce mouvement religieux et dans l'enthousiasme qu'il excitait chez leurs peuples, un auxiliaire avantageux à opposer aux empiètements de la puissance impériale. On vit donc de plus en plus la liberté civile et la liberté religieuse se prêter en Allemagne un mutuel appui, pour résister à de communs adversaires.

Léon X était mort en 1521, sans avoir réussi à faire exécuter l'arrêt de la diète de Worms. Ce soin échut à son successeur Adrien VI. Au brillant, mais frivole, prodigue et voluptueux Italien, Léon de Médicis succédait, probablement sur la recommandation de Charles-Quint, Adrien d'Utrecht, son ancien ministre en Espagne, flamand bien parcimonieux, bien austère, mais homme droit et consciencieux. Ceux qui voient avec peine que la réforme du XVI^me^ siècle se soit opérée par un schisme, doivent regretter qu'Adrien ne fût pas monté sur le trône pontifical quelques années plus tôt [1]. Autant Adrien VI était mal compris des Italiens, autant peut-être eût-il lui-même compris le docteur de Wittenberg ; il est probable qu'il n'eût point fait vendre d'indulgences en Allemagne, ou, s'il eût permis cette vente, il est probable tout au moins qu'averti de l'abus qui s'en faisait, et des plaintes qu'elle excitait, il eût retiré à l'électeur de Mayence son mandat. Il est à croire encore, vu ses sentiments bien connus sur la nécessité d'une réforme ecclésiastique, qu'il eût fait droit, si du moins les cardinaux l'eussent permis, à quelques-uns des griefs des princes d'Allemagne et eût fait disparaître ainsi l'une des plus efficaces d'entre les causes auxiliaires de la réformation. Mais Adrien VI venait trop tard, et ses bonnes dispositions ne pouvaient plus rien arrêter; le schisme était consommé [2]; la réforme commencée se trouvait déjà sur un terrain où aucun pape ne pouvait traiter avec elle. Lorsqu'en

[1] A l'époque où il professait à Utrecht la théologie scolastique, il s'exprimait fort librement sur la papauté : *Certum est quod papa possit errare etiam in rebus quæ tangunt fidem.... Plures enim fuerunt pontifices romani hæretici.*

[2] Ranke, ibid., I, 137.

1522 Adrien envoya son légat Cheregati à la diète de Nuremberg, pour se plaindre de la non-exécution du décret de Worms, tout en promettant quelques réformes légales, mais efficaces dont il déclarait reconnaître la nécessité[1], il n'eut aucun succès. Les princes d'Allemagne, encouragés par ses aveux, opposèrent leurs reproches aux siens, ils se plaignirent de la non-exécution des concordats conclus avec eux ; et pour donner plus de corps à leurs plaintes, rédigèrent cette fameuse liste de cent griefs (*centum gravamina*) qu'ils envoyèrent au pape. La déclaration d'Adrien satisfit bien moins encore les ardents catholiques et surtout mécontenta au plus haut point sa cour. Le légat, pour ne pas recevoir cette pièce, quitta brusquement Nuremberg. Il fallut donc l'envoyer directement à Rome, où l'on prétendit que, comme elle n'avait pas de caractère officiel, on n'avait pas à y répondre. A quoi bon ces aveux qui allaient fournir un texte perpétuel aux mécontents ? A quoi bon ces promesses de réformes, de réforme morale surtout, dont les prélats romains se souciaient si peu ? « Prenez-y garde, dit le cardinal pénitencier, lorsqu'Adrien lui parla de substituer aux indulgences les anciennes satisfactions canoniques, en voulant conserver l'Allemagne, vous allez perdre l'Italie. » Adrien devint, en effet, dès ce moment l'objet de la haine des Italiens ; ils l'accusèrent de ne rien entendre à son rôle de pape, et sa mort suivit de si près l'impolitique démarche de Nuremberg, que peu de gens consentirent à la croire naturelle ; tout au moins est-il certain que le lendemain, la maison de son médecin fut ornée de guirlandes, et qu'on le proclama le sauveur de la patrie.

Plus avisé que lui, Clément VII, son successeur, envoya, pour le représenter à la diète, son légat Campeggio, qui, interpellé par les princes d'Allemagne, au sujet des griefs dont ils demandaient le redressement, répondit que le pape n'avait point encore pris connaissance de leur envoi, conçu d'ailleurs en termes trop peu mesurés, et qu'en tout cas, avant d'y répondre, il voulait savoir ce qu'ils avaient fait eux-mêmes pour l'exécution du décret de Worms. L'empereur était absent. Les princes, mécontents, se bornèrent à déclarer dans leur recès, qu'on exécuterait le décret de Worms, *autant que possible ;* c'était se réserver la faculté de ne point l'exécuter du tout ; le légat, repoussé dans sa demande, dut chercher d'autres appuis pour sa cause. A Ratisbonne, où

[1] Voyez ses aveux, Sarpi, *Conc. de Trente,* p. 25, et Ranke, ibid., 136.

il se rendit en juillet 1524 [1], il engagea quelques États à se liguer ensemble pour l'exécution du décret de Worms, et leur donna en retour, au nom du pape, un semblant d'ordonnance de réforme. C'était un premier essai d'alliance entre les puissances catholiques ; mais cet essai eut peu de succès. Beaucoup de princes, même catholiques, rougirent de participer à ce marché de dupes, tandis que l'intime conviction où l'on était arrivé, qu'une réforme était nécessaire, et d'un autre côté qu'on ne pouvait l'espérer de Rome, favorisait en tous lieux les efforts des novateurs.

Les cinq années suivantes (1524-1529) ne furent pas moins favorables à la réformation. L'empereur, dont l'attention était complètement absorbée par ses guerres contre les Turcs et contre la France, et par ses projets contre l'indépendance des seigneurs de Hongrie et de Bohême, se voyant obligé de ménager de plus en plus les princes et les villes d'Allemagne, n'avait pu songer à faire exécuter strictement le décret impérial ; aussi dans la diète de Spire, tenue en 1526, tout ce qu'il avait osé exiger des États avait été qu'on n'innovât rien jusqu'au prochain concile général ; encore tenait-il si peu à l'observation de ce décret que pendant la tenue même de la diète, les théologiens de l'électeur de Saxe et du landgrave de Hesse prêchaient et administraient les sacrements à la manière de Luther. Bien plus, Charles lui-même, l'année suivante (1527), se brouilla avec le pape qui était entré dans le parti de la France, noua des intelligences avec les Colonne qui enfermèrent Clément au château Saint-Ange, et enfin poussa la vengeance jusqu'à laisser prendre Rome d'assaut, par ses troupes qui manquaient d'argent. Pendant plusieurs jours la métropole du catholicisme fut pillée et ravagée par l'armée d'un prince catholique; le chef de l'Église lui-même, fait prisonnier, ne fut délivré que moyennant la remise de toutes ses places fortes et le payement d'une forte rançon. Tandis que l'empereur donnait ainsi l'exemple des hostilités contre le vicaire de Saint-Pierre, on ne pouvait mieux attendre des autres États de l'Allemagne. Durant ces cinq années les nouvelles opinions y firent un progrès immense ; près de la moitié des États et presque toutes les villes libres, les cités Anséatiques, le Holstein et l'Ostfrise se séparèrent du saint-siége ; les doctrines de la réforme

[1] Gieseler, III, 1, 121.

pénétrèrent même au midi dans les États demeurés catholiques, particulièrement en Bavière, en Autriche, dans le duché de Saxe, où, malgré les persécutions, elles comptèrent un grand nombre de sectateurs.

Les réformateurs, non contents de travailler à étendre les nouvelles églises, profitèrent aussi de ce temps de calme pour les affermir et les organiser. Déjà en 1523 Luther avait publié sans l'autorisation, mais avec le secret assentiment de l'électeur, sous le titre de *Formula missæ*, un écrit sur l'ordre du culte dans l'église, où il établissait pour chaque service religieux la prédication de l'Évangile, et, malgré quelques oppositions, il avait réussi à faire introduire cette réforme à Wittenberg (1525). Il y ordonna lui-même, en 1525, la première prédication évangélique; cette même année, dans tout l'électorat de Saxe, le service divin commença à être célébré en allemand d'après la liturgie de Luther. Il exhorta les villes à fonder des écoles et à consacrer à leur entretien tous les fonds qui auparavant étaient dépensés en messes, en indulgences et en pèlerinages. En 1529 il publia, comme manuel de l'instruction chrétienne qui devait être donnée dans ces écoles, son grand et son petit catéchismes, qui eurent une puissante influence sur le développement des nouvelles doctrines. Ce fut sans doute aussi d'après ses inspirations que Philippe, landgrave de Hesse, un des principaux appuis du parti réformé, ouvrit l'an 1527 une université évangélique à Marbourg. Enfin dans le Brunswick-Lunebourg, dans l'Ostfrise, le Schleswig et d'autres États de l'Allemagne, des visites furent ordonnées par les souverains pour la réforme des abus et l'organisation de l'Église d'après les instructions de Luther et de Mélanchthon. Dans ces divers États, les cloîtres furent sécularisés, les religieux affranchis de leurs vœux et entretenus par une rente ou, s'ils se convertissaient, pourvus de divers emplois dans les églises réformées, les biens monastiques, ou accaparés par les princes et la noblesse, ou consacrés à des œuvres d'instruction et de bienfaisance; les évêques dépouillés au profit des princes, de leur pouvoir temporel et transformés dans le nouveau culte en surintendants[1].

[1] On trouve dans la correspondance de Luther et de l'électeur de Saxe de nombreux documents sur ces *visites ecclésiastiques* qui, sous le nom de simples réformes, avaient pour objet de véritables révolutions dans l'ordre religieux. La plupart des prêtres et des moines, les plus éclairés du moins, s'y prêtaient de bonne grâce quand ils voyaient les princes et les villes résolus à introduire, ou

Les États et villes libres de l'Allemagne firent sagement de mettre à profit ce répit qui leur était laissé, car il ne fut pas de longue durée. Aussitôt que Charles-Quint jouit d'un peu de paix au dehors, aussitôt qu'il fut parvenu à rétablir ses affaires en Italie, son attention se porta de nouveau sur les affaires intérieures de l'Allemagne où tant d'innovations venaient d'être opérées en dépit de ses ordres; il ne sè dissimulait point l'esprit qui y avait présidé; il savait que ce n'était pas à l'autorité du pape seul qu'on avait à cœur de résister, mais que l'autorité impériale elle-même allait se trouver gravement compromise. Dans la diète de Spire, en 1529, après avoir fait exclure les députés de Strasbourg où la messe venait d'être abolie, il fit défendre tout nouveau changement dans le service divin surtout à l'égard du saint sacrement, jusqu'au prochain concile général. Ce décret qui passa à la majorité des voix était moins menaçant par lui-même que par les sentiments hostiles dans lesquels on savait qu'il avait été dicté, et par les informations que les protestants venaient de recevoir par Otto de Pack, sur les dispositions de leurs adversaires. Ils apprenaient, en effet, qu'en l'an 1527 une nouvelle ligue secrète, semblable à celle de Ratisbonne, mais plus sérieuse, s'était formée à Breslau, entre les États allemands catholiques, pour l'extinction de la réforme. Déjà ces projets étaient mis sérieusement à exécution. En Bavière, en Souabe, à Constance, à Cologne, de terribles exécutions avaient eu lieu. Les protestants, comprenant alors l'imminence du danger, s'unirent à leur tour pour présenter en commun à l'empereur (15 avril 1529) une protestation et un appel contre le nouveau décret de Spire. Cette protestation fut signée par Jean, électeur de Saxe, Georges, margrave de Brandebourg, Ernest, duc de Brunswick, Philippe, landgrave de Hesse et Wolfgang, prince d'Anhalt. Elle fut signée en outre au nom de 14 villes impériales, celles de Strasbourg, de Nuremberg, d'Ulm, de Constance, etc. C'est

seulement à tolérer ces changements. Le récit de la visite de Pomeranus (Bugenhagen) à Hambourg (*Luther*, éd. Burckhardt, 145 ss.) est instructif sous ce rapport. Après un premier accueil assez équivoque, peu de jours après son arrivée il voit ses sermons fréquentés, même les jours ordinaires, surtout par les religieux des deux sexes. Le couvent des franciscains tout entier embrasse l'Évangile, des dominicains et des bénédictines de couvents voisins ne s'y montrent point contraires, les sœurs *bleues* viennent en costume séculier l'entendre, abandonnent leurs pratiques religieuses, plusieurs se marient et engagent leurs sœurs à suivre leur exemple; les autres demeurent dans le couvent comme séculières.

de cette protestation solennelle que les réformés de l'Allemagne prirent le nom de *protestants.*

En ce moment Charles-Quint était moins que jamais disposé à accueillir un pareil acte. L'Europe se pacifiait; on était en négociation pour le traité de Cambray qui devait terminer les longues guerres avec la France; l'empereur, qui avait formé le projet de se faire couronner en Italie, avait besoin pour cela de regagner l'amitié du pape, naguère si maltraité par ses troupes. Au mois de juin 1529, il conclut avec Clément VII un traité dans lequel, en retour des conditions avantageuses qui lui étaient faites, il s'engageait ainsi que son frère Ferdinand « à réduire les réformés par la force, s'il ne le pouvait par la douceur. » Il reçut donc fort mal les députés protestants, les retint même captifs pendant plusieurs jours, et ce fut dans ces dispositions qu'il convoqua à Augsbourg une diète qui devait s'occuper spécialement des différends touchant la religion.

L'année suivante, Charles, après avoir reçu à Bologne la couronne de fer, puis la couronne impériale des mains du pape, se rendit le 15 juillet 1530 à Augsbourg où l'attendaient les députés des États. Dès son arrivée il laissa percer ses sentiments d'hostilité à l'égard de la réforme par les reproches qu'il adressa à l'électeur de Saxe, et par la défense qu'il intima à tous les États évangéliques de faire prêcher à Augsbourg pendant la diète. Il leur avait aussi donné l'ordre d'assister à la procession du saint sacrement, qui devait précéder l'ouverture de la diète; mais ils s'y refusèrent avec fermeté. « Avant de consentir ainsi à renier mon Dieu et son évangile, répondit le duc de Brandebourg, je me ferais plutôt couper la tête aux pieds de votre majesté. » Quant aux prédications, les princes déclarèrent qu'ils ne les auraient nullement permises, si leurs prédicateurs leur eussent dit des choses nouvelles ou étrangères à la sainte Écriture. « Mais, comme c'est le pur évangile qu'ils nous prêchent, ajoutèrent-ils, nos âmes ont besoin de cette nourriture comme nos corps du pain quotidien, et l'on ne saurait nous la refuser. » Charles prit en mauvaise part cette réponse et défendit formellement aux deux partis, sous peine de la vie, de faire prêcher à Augsbourg d'autres théologiens que ceux qu'il aurait lui-même autorisés.

La session ayant commencé, et la discussion s'étant ouverte sur les

affaires de la religion, Charles invita les États évangéliques à lui présenter un exposé de leur doctrine. Ici la situation se trouvait du côté protestant tout autre qu'à Worms. A Worms, Luther, seul en cause et ne risquant de compromettre que lui seul, avait pu dire hautement : « Voici ce que je crois et je ne me rétracterai point. » A Augsbourg, dans une circonstance critique, les députés des États, interpellés sur les croyances de leurs peuples, se voyaient obligés à plus de ménagements. Aussi lorsqu'il s'agit de dresser cet exposé de doctrine, Luther leur parut-il trop peu mesuré dans ses expressions, pour qu'on pût lui confier une pareille tâche. D'ailleurs il était encore au ban de l'empire et n'eût pu sans un sauf-conduit paraître à Augsbourg. Ce fut Mélanchthon qui fut chargé de l'œuvre en question. Avec toute sa réserve, sa circonspection ordinaires, il rédigea la célèbre confession, dite d'Augsbourg, qui fut signée par tous les députés évangéliques. Elle se composait de deux parties, l'une dogmatique, roulant sur les fondements de la foi chrétienne auxquels tous les États déclaraient se rattacher; l'autre, polémique, roulant sur quelques abus de l'Église dont ils demandaient le redressement, l'eucharistie sous une seule espèce, et présentée comme un sacrifice, la confession auriculaire, la tradition, les vœux, la hiérarchie[1]. Réduite à ces termes, la confession d'Augsbourg fit une impression favorable sur plusieurs députés catholiques qui n'avaient vu jusqu'alors dans la réforme qu'un amas d'impies innovations.

L'empereur, ayant pris l'avis des États catholiques, fit rédiger par leurs théologiens Jean Eck, Wimpina, etc. et lire également dans l'assemblée une réfutation de cette confession, article par article, à laquelle Mélanchthon répliqua plus tard par sa savante apologie de la confession d'Augsbourg. Dès que cette réfutation eut été lue, l'empereur, considérant toutes les discussions comme terminées, déclara aux États évangéliques qu'ils devaient donner pour règle à leurs théologiens cette dernière profession de foi, toute chrétienne et selon lui irréfutable; autrement, disait-il, il agirait en empereur romain, protecteur de l'Église romaine. En même temps, sous différents prétextes, il retint les princes évangéliques à Augsbourg, afin de les avoir toujours sous la main et de les

[1] Luther, à ce propos, écrivit à Mélanchthon : « Satan a bien compris que vous dissimuliez, dans votre apologie, les articles du purgatoire, du culte des saints et surtout du pape comme antechrist. » Du reste, il ne demanda point qu'on se réglât sur son autorité; mais il estima ces concessions plus que suffisantes.

empêcher de faire des préparatifs de résistance. Le landgrave de Hesse, impatient de cette captivité déguisée, quitta brusquement Augsbourg. Ce fut comme un signal d'alarme qui rappela aux princes protestants le danger qu'ils couraient. Ils suivirent l'exemple du landgrave, et leur départ prouva que les protestants n'étaient point disposés à céder à des injonctions violentes. Les États catholiques de leur côté comprirent aussi qu'au point où en étaient les choses, une guerre de religion pourrait avoir des dangers pour eux-mêmes, et qu'en cas de succès elle ne servirait qu'à accroître à leurs propres dépens la puissance de l'empereur et à ajourner indéfiniment de la part du pape le redressement de leurs griefs; ils furent donc d'avis qu'on entrât en négociation avec les protestants. Trois théologiens furent nommés de part et d'autre; ce furent, du côté catholique, Eck, Wimpina et Cochlæus; du côté protestant, Mélanchthon, Brentius et Schnepf. Grâce à la modération, ou plutôt à la complaisance excessive de Mélanchthon, on se crut un moment sur le point de s'entendre; mais les protestants finirent par s'apercevoir qu'on se jouait de leurs dispositions pacifiques, que sur les points sur lesquels on avait paru le mieux d'accord, les catholiques n'avaient cédé qu'en apparence, et qu'en dernier résultat le projet d'union n'était guère que l'ancienne doctrine, un peu mitigée seulement dans les expressions. Les conférences furent rompues. Après de nouvelles tentatives de paix qui échouèrent également, la diète d'Augsbourg (22 septembre) publia son recès tout en faveur du catholicisme et basé sur l'édit de Worms. On y décrétait l'abolition de toutes les nouvelles hérésies, dont on donnait une liste détaillée, et dans lesquelles se trouvaient énumérées pêle-mêle les opinions des luthériens et celles des anabaptistes; tous les prêtres mariés devaient choisir entre leurs places et leurs femmes; toutes les anciennes fondations ecclésiastiques dont un grand nombre avaient été affectées à l'instruction publique devaient être remises à leurs légitimes possesseurs. En attendant le concile général, dont la convocation était de nouveau promise, tous les signataires du recès s'engageaient à contribuer de tout leur pouvoir au maintien de la foi chrétienne; quant aux infracteurs, le procureur fiscal devait procéder contre eux, et la chambre impériale les mettre au ban de l'empire, en les frappant de toutes les peines promulguées contre les perturbateurs de la paix publique.

Toutes ces menaces n'effrayèrent ni Luther ni les villes et princes

protestants, mais tous sentirent que jamais il n'avait été plus urgent pour eux de se mettre en défense. Dans une assemblée tenue à Smalcalde en 1531, ils conclurent ensemble une alliance défensive qui prit le nom de *Ligue de Smalcalde,* et qui, renforcée encore par le secours de l'Angleterre et de la France qui leur fut offert, eut, dès le principe, une grande influence sur le sort du protestantisme en Allemagne. Devant l'attitude imposante que prirent ses adhérents, Charles n'osa rien tenter contre eux. Lui-même ne tarda pas à se trouver dans une situation critique : au printemps de 1532, le sultan Soliman fondit sur l'Autriche avec une puissante armée et il n'y eut plus moyen de songer à une guerre intérieure. Par l'entremise de deux des électeurs, les partis rivaux conclurent ensemble en juillet 1532 la paix dite de Nuremberg, en vertu de laquelle les affaires religieuses étaient maintenues, dans chaque État, sur le pied où elles se trouvaient, jusqu'à la décision d'une nouvelle diète, ou d'un concile général dont la date était déterminée.

Les circonstances qui avaient hâté la conclusion de cette paix se prolongèrent assez pour assurer aux protestants un répit d'environ quatorze années. Charles, engagé dans de nouvelles guerres, et malheureux dans la plupart d'entre elles, ne put songer pour le moment à recommencer les hostilités contre ses sujets. Ils en profitèrent pour consolider chez eux la réforme. D'autres États l'adoptèrent, savoir, en 1534, le duché de Wurtemberg et la ville de Montbéliard qui en dépendait alors, la principauté d'Anhalt, le duché de Brunswick-Lunebourg, le Palatinat. En 1539, leur ligue se fortifia encore par la conversion de Henri, frère et successeur de Georges, duc de Saxe, et de Joachim II, électeur de Brandebourg.

D'un autre côté, il est vrai, le protestantisme avait perdu l'un de ses principaux appuis. Frédéric le Sage était mort en 1532; mais il fut remplacé successivement par deux princes d'un mérite à peu près égal au sien, et encore plus ardents pour la foi évangélique, Jean le Constant et son fils Jean Frédéric. Philippe, landgrave de Hesse, prince belliqueux, était aussi l'un des chefs les plus respectés de la ligue protestante. Ainsi, pendant cet intervalle (1532-1546), tout dut se passer en négociations, tantôt pour un accord amiable entre les deux partis, tantôt pour la convocation d'un concile.

Les conférences pour la paix, tenues successivement à Leipsick, à

Worms, à Ratisbonne, et où, grâce aux formules équivoques d'union proposées par Mélanchthon et Bucer sur les dogmes controversés, on se crut parfois sur le point de tomber d'accord, échouèrent toutes en définitive devant les objections de Luther qui ne put croire les catholiques sincères dans leurs concessions, et du pape qui, lui-même les trouvant trop fortes, refusa d'y souscrire.

Quant au concile demandé par l'empereur, les négociations n'offrirent pas moins de difficultés. Il s'agissait à la fois d'y faire consentir la cour de Rome qui s'y était toujours montrée contraire, et de décider les protestants à souscrire aux conditions qu'elle ne manquerait pas de mettre à sa convocation. Clément VII usa de mille subterfuges pour échapper à l'obligation qu'on lui imposait. Paul III, son successeur (élu en 1534), s'y montra en apparence mieux disposé. Pressé par l'empereur, il indiqua Mantoue pour siège d'un concile général; autant eût valu un refus positif; il était clair que les protestants ne voudraient pas d'un concile assemblé en Italie, mais Paul voulait faire porter sur eux la responsabilité du refus. Encouragés en effet par les offres de la France et par celles de Henry VIII, roi d'Angleterre, récemment séparé du saint-siège, de nouveau ils s'assemblèrent à Smalcalde, en 1537, protestèrent contre le concile désigné, et renouvelèrent leur ligue pour dix ans. Toutefois, pour témoigner en même temps de leur intention d'adhérer à un concile proposé sous des conditions admissibles, ils firent préparer par Luther, pour y être présenté, un nouvel abrégé de leur doctrine, beaucoup plus net et moins modéré que la confession d'Augsbourg, et qui est connu sous le nom d'*articles de Smalcalde*.

Charles obtint enfin du pape Paul III la convocation du concile à Trente; mais, l'assemblée une fois ouverte (1545), les protestants déclarant encore n'y point trouver pour eux des garanties suffisantes, et persistant à lui refuser leur adhésion, il résolut de l'obtenir par la force. La paix de Crespy signée avec la France, et une trêve honteuse conclue avec le sultan lui permirent de tourner ses armes contre eux, et de déclarer la guerre à ses propres sujets.

C'est à ce moment critique que les protestants d'Allemagne perdirent leur grand réformateur.

La captivité de Luther à la Wartbourg, les inquiétudes cruelles dont

il y avait été assiégé, avaient porté à sa santé une atteinte dont il n'avait jamais pu se remettre; depuis ce moment, son esprit était plus fréquemment offusqué de sombres images; cette disposition à la mélancolie lui avait fait éprouver le besoin de la vie conjugale. Quoiqu'il sût le parti que ses adversaires pourraient en tirer contre lui, voulant, disait-il, avant sa mort témoigner publiquement l'honneur dans lequel il tenait le mariage, il avait épousé en 1525 une jeune religieuse, Catherine de Bora, qui, deux ans auparavant, ayant quitté son couvent, était venue avec neuf de ses compagnes se mettre sous sa protection. Luther ne trouva en elle ni un caractère héroïque ni un esprit distingué, mais une piété douce et sincère, et un attachement qui répondait au sien, en sorte que cette union fut pour lui, au milieu de ses incertitudes et de ses chagrins, une source de calme et de sérénité.

Cependant les douceurs de la vie domestique ne lui firent jamais perdre de vue un instant son rôle de réformateur; il continua à en supporter les luttes, à en braver les périls ; à la fin, tant de travaux, tant de secousses, et surtout les dégoûts qui s'y mêlèrent parfois de la part de son propre parti, des maux violents dont il fut atteint à diverses reprises, ruinèrent son tempérament. Appelé à Eisleben par les comtes de Mansfeld pour prononcer comme arbitre dans une affaire de famille assez délicate, il sentit, à la suite d'un voyage pénible et périlleux, les approches de la mort dans ce même village d'Eisleben, qui avait été son berceau. Après quelques jours d'une maladie inflammatoire pendant lesquels sa piété et sa confiance en Dieu ne l'abandonnèrent pas un instant, il vit arriver sa dernière heure [1]. Il bénit Dieu de lui avoir fait connaître son Fils et le pria de recevoir son esprit entre ses mains; son ami Juste Jonas lui demandant s'il mourait fidèle à la doctrine qu'il avait prêchée : « Oui, » répondit-il d'une voix forte, et il expira, le 18 février 1546, âgé de 63 ans. L'électeur de Saxe réclama ses restes qui furent transportés et ensevelis avec pompe dans la principale église de Wittenberg. Luther laissait quatre enfants, dont trois fils, qui tous se livrèrent aux études et qui se partagèrent entre les trois facultés. Sa postérité s'est éteinte en 1759.

Si, pour être réformateur, il fallait joindre à beaucoup d'ambition une profonde habileté, de grandes vues politiques, Luther n'eût pas

[1] Voy. le récit que Mélanchthon lui-même en fit à ses étudiants. *Acta Mart. Luth.* (Berlin, 1846, p. 18), et la lettre de Farel à Viret (*Int. Epp. Calvin.*, n° 787).

rempli ce rôle glorieux[1]. Jamais réformateur ne fut moins ambitieux de le devenir, aucun n'agit moins d'après un plan conçu, arrêté d'avance, aucun ne se livra davantage à ses impressions du moment. Mais ses impressions étaient presque toujours celles d'une âme juste et droite; pour toute habileté il avait une sorte de sens intuitif, un sentiment vif et profond de ce qui était bien et de ce qui était mal. Luther fut réformateur, parce que, avant tout, il écouta sa conscience, qu'il osa penser tout haut ce que d'autres pensaient tout bas, voulut avec énergie ce que d'autres ne voulaient qu'avec mollesse; voilà son secret; Dieu et les circonstances que Dieu disposa firent le reste.

Pour l'œuvre qu'il entreprit, Luther trouva de grandes ressources dans l'instruction qu'il avait acquise; sans elle il n'eût pu obtenir sur les classes éclairées et élevées de la société, l'ascendant qu'il exerça. Dans le siècle où il vivait, l'instruction était une condition indispensable de succès; tous les premiers réformateurs, sans exception, furent des hommes de science; aussi voyons-nous, dans la correspondance de Luther, l'importance qu'il attachait au lustre et à la bonne direction de l'université de Wittenberg. Ses lettres à l'électeur de Saxe, et à Spalatin, chapelain de ce prince, sont pleines de conseils pour la direction à donner à l'enseignement, de recommandations en faveur de jeunes savants qu'il estimait propres à occuper les chaires, non seulement de théologie, mais de littérature, de philosophie, de mathématiques. On le voit sans cesse demander des bourses ou des subsides pour les étudiants pauvres qui annonçaient du mérite et du zèle, des encouragements pour les professeurs les plus dévoués. Et, comme il était convaincu de la nécessité d'éclairer aussi le peuple, un de ses premiers soins, partout où la réforme commençait à pénétrer, était d'y faire établir des écoles.

Mais, quelque indispensable qu'il jugeât la science, elle ne lui suffisait pas. D'autres avant Luther avaient reconnu mieux encore que lui ce qu'il y avait de vicieux dans les doctrines et les institutions de l'Église; ils avaient jeté un coup d'œil plus pénétrant sur ses abus; il y avait longtemps qu'on blâmait les indulgences, qu'on se moquait des reliques, des faux miracles, qu'on faisait des dérèglements du clergé l'objet de mille sarcasmes; mais, parmi ceux qui s'en raillaient le plus, il y avait

[1] Gieseler, III, 1, 110 s. Hagenbach, *Vorlesungen über Reform.*, 1834, II, 161.

des hommes bien éloignés de songer à une réforme. L'indifférence religieuse s'accommode aisément des erreurs et des abus, qui lui fournissent d'excellents prétextes pour ne point croire; elle est toujours prête à laisser en paix l'erreur, parce que, pour la combattre, il faudrait des sacrifices qu'elle ne fera jamais. Luther prenait plus vivement à cœur la cause de Dieu, il ne se raillait point, il s'indignait, et c'est pourquoi il servit plus efficacement que bien d'autres les intérêts de la réforme.

Peu d'hommes ont eu le cœur plus profondément, plus instinctivement religieux que Luther; peu d'hommes ont vécu sur cette terre avec un sentiment plus habituel de la présence de Dieu. La prière était réellement, comme il le disait lui-même, la vie de son âme; « quand je la néglige un seul jour, disait-il, je sens aussitôt diminuer l'ardeur de ma foi. » L'oraison dominicale surtout était sa prière favorite. « J'ai beau vieillir, disait-il, j'en suis toujours comme un enfant à mes patenôtres; je ne puis m'en rassasier. » C'est dans cette piété fortifiée par des exercices habituels [1], qu'il puisait la force et le courage qu'il déploya dans toutes les circonstances de sa vie. C'est avec ce secours qu'il bravait les haines furieuses conjurées contre lui. « Depuis plus de cent ans, disait-il, personne n'a été plus haï que moi; » mais l'amour de Dieu le dédommageait de toutes ces haines. C'était la source de son désintéressement, celle de sa résignation, c'est avec cela qu'il rassurait sa femme contre la perspective de la misère, et se soutenait lui-même contre la crainte de la mort. C'est encore avec ce même esprit religieux qu'il résista aux séductions de ceux qui lui offraient pour son œuvre l'appui de la violence.

Mais précisément parce que la piété chez Luther était l'essence de sa vie, une partie de son être, elle n'avait rien de tendu, rien d'apprêté. Il se livrait avec toute la liberté d'une bonne conscience à ses goûts innocents et légitimes. Tout éminemment sobre qu'il était, il savourait les charmes d'un repas d'amis, et l'assaisonnait par sa jovialité, sa bonne humeur et des propos pleins de sel et de verve que ses compagnons de table nous ont transmis (Tischreden). Il aimait la musique avec passion, et donnait chez lui de petits concerts où il chantait en s'accompagnant du luth; « je n'aime pas, disait-il, ces fanatiques qui méprisent la musique; je soutiens que c'est un don de Dieu; elle nous aide

[1] *Christianus est,* disait-il, *non in facto sed in fieri.*

à résister aux suggestions du diable, elle chasse la colère, les pensées mauvaises, et remplit le cœur de joie et de sérénité. Je donne à la musique le premier rang et les premiers honneurs, après la théologie[1]. » Le spectacle de la nature était pour lui une source inépuisable de pieux ravissements ; on le voyait s'arrêter avec enchantement devant une rose fraîchement épanouie, devant un arbre chargé de fruits, s'attendrir à la vue d'un petit oiseau qui, après avoir pris son repas du soir, venait s'endormir sous la feuillée, sans s'inquiéter du lendemain, parce que Dieu veillait pour lui.

Ce naturel, cette absence de déguisement et d'affectation, ce naïf et sincère abandon à toutes les impressions honnêtes, est un des caractères distinctifs de Luther. On est heureux de voir en lui, non un personnage de théâtre se drapant et posant devant ses contemporains et la postérité, mais un homme tel que la nature l'avait fait, avec ses imperfections, mais toujours naturel, toujours lui-même.

De là aussi le caractère particulier de son éloquence; de là ce style inculte, sans doute, mais vif, mâle, énergique, dévorant comme le feu, et que lui-même comparait au quadruple esprit d'Élie, ce style éminemment populaire, parfois même bouffon, mais toujours incisif, pittoresque, entraînant surtout, et qui possédait au plus haut degré le don d'électriser ses compatriotes. De là sans doute aussi, car il ne faut point taire ses faiblesses, de là ses emportements, dont le paisible Mélanchthon avait bien de la peine à adoucir et même à éviter personnellement les atteintes. Impatient de la contradiction, il s'exprimait souvent contre ses adversaires avec une violence, un débordement d'injures qui lui ont été justement reprochés. « Je n'écris et ne parle jamais mieux qu'en colère, disait-il; dans la colère, mon tempérament se retrempe, mon esprit s'aiguise, tous les ennuis se dissipent. Je ne puis nier que je ne sois plus violent qu'il ne faudrait; mais une chose me console : c'est que le père de famille a besoin dans sa maison de toute espèce de serviteurs. Si je ne suis pas sans défauts, je puis au moins me glorifier avec saint Paul de ne pouvoir être accusé d'hypocrisie et d'avoir toujours dit la vérité, peut-être, il est vrai, un peu trop rudement... Si les grands seigneurs s'en trouvent blessés, qu'ils se mêlent de leurs affaires sans plus se soucier des miennes et de nos doctrines. »

[1] Voy. sa lettre à un compositeur de musique qui l'aidait à son psautier.

Luther était trop dominé par ses premières impressions, pour mesurer toujours la portée de ses paroles. De là, dans ses écrits, beaucoup de paradoxes insoutenables, bien souvent même des contradictions. C'est un des écrivains qu'il est le plus difficile de mettre toujours d'accord avec lui-même; et dans la chaleur de l'argumentation, il énonçait des maximes qu'il était le premier à contredire quand il avait affaire avec l'erreur opposée[1]. C'est en vain qu'on a voulu trouver en lui un théologien parfaitement conséquent. C'est tout aussi vainement, nous aurons lieu de nous en convaincre, qu'on voudrait le trouver exempt des erreurs de son pays et de son temps. Mais ces erreurs ne nuisent que faiblement à l'admiration qu'il inspire. Plus on l'étudie, mieux on comprend l'enthousiasme qu'éprouve le peuple allemand pour ce prophète de l'Allemagne, comme on l'appelle, et qui ne peut se comparer qu'à celui que professe pour Dante le peuple italien.

Nous avons, chemin faisant, indiqué quelques-uns de ses ouvrages ; mais ce n'en est que la plus faible partie. Il a laissé un très grand nombre d'écrits oratoires, exégétiques, didactiques, polémiques, qui ont été rassemblés dans diverses éditions. Le recueil de ses lettres surtout est un monument d'une valeur inappréciable pour son histoire et pour celle de la réformation.

Luther mourut avant la rupture de la paix en Allemagne; s'il eût survécu, c'eût été pour lui un douloureux événement, tant il avait une haute idée des devoirs des sujets envers leur souverain[2].

Quoique sa mort n'ait eu aucune influence sur la nouvelle tournure

[1] Voy. *Real-Encycl.*, VIII, 608.

[2] « L'empereur, écrivait Luther à l'électeur de Saxe en 1533, resterait notre empereur tout en péchant contre les commandements de Dieu. Il faut reconnaître en lui notre supérieur, quoiqu'il agisse mal » (*Bull. du protest. franç.*, VII, 256).

Tel était aussi le sentiment général chez les protestants d'Allemagne. « Le projet de renverser ou d'affaiblir l'empire n'avait, dit Ranke, abordé aucun des États évangéliques. Ils y voyaient une institution divine et dans leurs liens avec lui la condition fondamentale de leur existence et de leur pouvoir. Aucun d'entre eux n'y briguait la première place qu'ils ne se sentaient point la force de remplir. Leurs efforts tendaient seulement à faire reconnaître à l'empereur la légitimité des changements religieux fondés sur l'Écriture sainte. Ils voulaient obéir sous la réserve des droits de la conscience. Pour cela, ils devaient sans doute requérir des modifications dans les rapports de l'empire avec le saint-siège, mais ils n'entendaient pas aller plus loin » (Ranke, *Deutsch. Gesch. im Zeitalt. d. Reform,* IV, 6).

des affaires, on peut dire qu'elle clôt cette période de trêve et de négociations qui durait depuis quatorze ans, et ouvre celle d'hostilités, d'abord bien funestes à la cause de la réforme, mais qui devait se terminer d'une manière favorable pour elle.

Nous avons vu, dès l'an 1545, Charles-Quint résolu à soumettre les protestants par la force. L'année suivante, il conclut dans ce but un traité secret avec le pape; il s'y engageait à entrer dès le mois de juin en campagne, et le pape, de son côté, qui n'avait accordé le concile que dans l'espoir bien fondé que ce serait l'occasion d'une rupture décidée entre les protestants et l'empereur, s'engageait à lui fournir pour cette espèce de croisade si impatiemment attendue, outre force indulgences, 12,500 hommes, de fortes sommes d'argent, et l'autorisation de lever des contributions sur les biens de l'Église et des monastères d'Espagne. Charles, en outre, réussit à diviser les confédérés allemands, et surtout à mettre dans ses intérêts l'ambitieux Maurice de Saxe qui, tout protestant qu'il était, ne craignit pas de trahir son parti, dès que l'empereur lui eut promis les dépouilles de son cousin, l'électeur de Saxe. Charles, cependant, ne cessait de protester de ses intentions pacifiques ; il n'en voulait point, disait-il, à la réforme, mais seulement à deux ou trois sujets rebelles qui avaient mérité ses châtiments. Les protestants se laissèrent d'autant moins prendre à ces déclarations que le pape avait eu l'imprudence de publier son traité avec l'empereur, et que le concile de Trente, tout récemment assemblé, avait commencé ses sessions par des décrets manifestement hostiles au protestantisme. Ils réunirent donc leurs forces, en formèrent une armée assez nombreuse et déclarèrent ouvertement la guerre à l'empereur.

Les deux princes les plus menacés, l'électeur de Saxe et le landgrave de Hesse, étaient à la tête de l'armée confédérée. Ils eurent d'abord quelques succès en Tyrol ; mais leur peu d'accord et la lenteur qui s'ensuivit dans leurs opérations, leur crainte de passer pour les assaillants, donnèrent le temps à Charles de recevoir des troupes auxiliaires d'Italie et des Pays-Bas. L'électeur de Saxe, Frédéric, dépouillé de ses États par Maurice à qui il avait eu l'imprudence de les confier, voulut les reprendre ; mais, pendant qu'il se séparait pour cela du reste de la confédération, Charles-Quint l'atteignit à Mühlberg (21 avril 1547), gagna sur lui une victoire complète et le fit prisonnier. Il fit bientôt éprouver le même sort au landgrave de Hesse qui, sur la promesse que

lui-même lui avait faite de lui laisser la liberté, s'était remis à sa clémence.

Mais au moment où par cette victoire il se flattait de terminer définitivement les querelles de religion, au moment où les confédérés vaincus allaient être obligés de se soumettre aux décisions du concile, et de rentrer par là sous l'obéissance du pape, la bonne harmonie entre l'empereur et le chef de l'Église, qui était nécessaire pour achever l'œuvre, se rompit tout à coup. Le pape, inquiet de l'influence que l'empereur pourrait prendre dans un concile assemblé en Allemagne, saisit le prétexte d'une maladie contagieuse qui venait de se déclarer à Trente, et transféra le concile à Bologne. Mais l'empereur protesta contre cette translation, et déclara qu'en attendant que le concile de Trente pût reprendre ses travaux, il allait de son côté aviser aux moyens de terminer les dissensions religieuses. Dans ce but, il fit rédiger à Augsbourg, par trois théologiens, Pflug, Helding et Agricola, les deux premiers catholiques, le troisième protestant, mais gagné par l'empereur, un formulaire de doctrine qui devait être reçu par toute l'Allemagne. Ce formulaire intitulé *Interim*, parce qu'il devait avoir force de loi jusqu'à la décision du concile, fut lu dans l'assemblée des États. Il était, quoique fort radouci en apparence, rédigé presque en entier pour le fond en conformité avec les doctrines catholiques ; il n'y avait de concession faite aux protestants que l'autorisation tacite de la communion sous les deux espèces, et la tolérance du mariage pour les prêtres qui l'auraient déjà contracté. Les catholiques zélés, néanmoins, désapprouvèrent un formulaire de foi dressé sans la participation du pape et publié par ordre de l'autorité civile seule. L'empereur, cédant à leurs clameurs, déclara qu'il ne faisait loi que pour les protestants. La plupart de ces derniers, les villes libres surtout, manifestèrent d'autant plus vivement l'horreur que cet acte leur inspirait.

Mais Charles était le plus fort ; il fallut bon gré mal gré s'y soumettre ; des mesures de contrainte, de violence y firent plier les États rebelles. Ce fut alors que la ville libre de Constance fut ramenée au catholicisme, et il n'y en eut qu'un petit nombre : Hambourg, Brême, Lubeck, Brunswick, Hanovre qui, grâce à leur énergique résistance, purent se soustraire à cette nécessité. L'électeur de Saxe refusa noblement jusqu'au bout d'acheter à ce prix sa délivrance. Maurice lui-même, tout en se déclarant prêt à signer l'Intérim, ajouta qu'il n'y pourrait déter-

miner ses sujets qu'après des modifications convenables. On essaya donc, d'après les inspirations de Mélanchthon, de prendre un juste milieu; on déclara que l'Intérim qui, dans sa partie dogmatique, ne pouvait être reçu entièrement comme règle, pouvait être admis dans les choses indifférentes, c'est-à-dire, qui ne touchaient point à l'essentiel de la foi, et l'on se montra disposé à en étendre assez loin le catalogue; non seulement on adhérait à la partie rituelle de l'Intérim, mais encore on reconnaissait l'autorité du pape et des évêques, en tant, disait-on, qu'elle était employée à l'édification et non à la destruction de l'Église. C'est ce décret, ainsi modifié, qu'on nomma l'*Intérim de Leipsick*, pour le distinguer de celui d'Augsbourg. Nous verrons ailleurs que ce parti mitoyen engendra dans le camp protestant des discordes qui faillirent devenir funeste à la réformation elle-même. Au reste ces deux expédients furent bientôt abandonnés.

L'Intérim, quoique imposé de force par l'empereur, ayant été si mal accueilli des deux partis, on reprit les négociations pour le concile, qui seul, on le comprenait, pouvait régler définitivement les affaires de la religion. La mort de Paul III (1550) vint faciliter ces négociations. Jules III, en effet, se montra plus disposé à céder aux vœux de l'empereur. Il fut décidé que le concile reprendrait ses sessions à Trente et que les protestants y enverraient des députés. Mais à peine s'était-il rouvert, que la face des choses changea tout à coup en Allemagne, et que le vainqueur se trouva réduit au rôle de vaincu.

Maurice de Saxe, durant son alliance avec l'empereur, avait été à portée de démêler ses véritables projets : il vit que Charles ne visait à rien moins qu'à la ruine du protestantisme et par là à l'anéantissement des libertés germaniques, et que lui-même pourrait subir un jour le joug qu'il venait d'aider à façonner. Honteux de ce rôle de dupe plus qu'il ne l'avait été de son rôle de traître, confus à l'idée de servir d'instrument à de pareils projets, irrité du refus que lui faisait l'empereur de remettre en liberté son beau-père, le landgrave de Hesse, et surtout jaloux de mettre à couvert du despotisme impérial les nouveaux pouvoirs qu'il s'était fait attribuer, il se prépara, mais dans le plus grand secret et avec la plus adroite dissimulation, à sauver par un coup de main la liberté politique et religieuse de l'Allemagne.

Perfide envers l'empereur, comme il l'avait été envers l'électeur de Saxe, après avoir, sous divers prétextes, rassemblé une armée, et s'être

fait donner le commandement de celle qui assiégeait Magdebourg, il traîna le siège en longueur, traita secrètement avec quelques États protestants, puis avec la France à laquelle il promit Metz, Toul, Verdun, Cambrai et le protectorat sur les princes ecclésiastiques; puis, il fond tout à coup sur Inspruck où Charles gisait malade, pendant que l'armée française pénètre en Lorraine, en Alsace, s'empare de Metz et des trois évêchés. L'empereur n'a que le temps de se faire transporter par des routes inconnues; sans armée, sans argent, de toutes parts entouré d'ennemis, il se voit obligé de conclure à Passau un traité préliminaire par lequel les deux princes prisonniers étaient mis immédiatement en liberté. Une diète devait être assemblée dans un court délai pour arranger les différends entre les deux partis; et jusque-là les protestants devaient jouir d'une entière liberté de conscience.

En vain Charles essaya de reprendre ses avantages. Il fut obligé de lever le siège de Metz, disant : « La fortune n'aime pas les vieillards. » Metz depuis ce moment, 1552, passa sous la domination française, tandis que ses évêques continuaient de se reconnaître vassaux de l'empereur. Trois ans après, une diète fut en effet réunie à Augsbourg, et dans son fameux recès de l'an 1555, non seulement elle ratifia le traité de Passau, mais en étendit considérablement les dispositions. Il fut décrété que les villes et les princes de la confession d'Augsbourg seraient libres de professer leur doctrine et de célébrer leur culte sans être inquiétés par qui que ce fût; que de leur côté ils ne troubleraient ni les princes ni les États catholiques; qu'à l'avenir on ne tenterait jamais de terminer les disputes de religion que par la voie pacifique des conférences, que le clergé romain ne pourrait réclamer aucun droit de juridiction spirituelle dans les États protestants; que ceux qui se trouvaient en possession de revenus ou bénéfices ecclésiastiques les garderaient sans pouvoir être poursuivis à ce sujet par la chambre impériale; que la puissance rivale aurait le droit d'établir dans chaque État la doctrine et le culte qu'elle jugerait convenable, et que ceux de leurs sujets qui refuseraient de s'y conformer auraient la liberté de se retirer avec leurs biens partout où il leur plairait. On décréta enfin le principe *Cujus regio ejus religio.* La religion du prince serait la religion de l'État. Ainsi se trouvait annulé dans tous pays le premier recès d'Augsbourg de 1530.

Mais tout n'était pas gagné encore. Il faut remarquer d'abord que la liberté de culte, reconnue aux États et non aux individus, ne l'était non

plus qu'aux États de la confession d'Augsbourg, et laissait ainsi en dehors quatre villes protestantes qui avaient refusé de la signer. De plus, à la demande pressante des princes ecclésiastiques, appuyée par le roi des Romains et contre la proposition expresse des électeurs laïques, une autre restriction importante fut ajoutée au recès d'Augsbourg : c'est ce qu'on appelle la « réserve ecclésiastique. » Il fut stipulé que si, par la suite, dans les États demeurés catholiques, un prélat ou bénéficier quelconque venait à quitter la communion romaine, il renoncerait à son bénéfice qui, dès lors, serait réputé vacant et donné par le collateur à un catholique fidèle. Il était aisé de prévoir, et nous le verrons en effet plus tard, quels furent pour la paix les tristes effets de cette clause.

Néanmoins, malgré ces restrictions, on ne peut s'empêcher de reconnaître avec Ranke[1] la haute importance du recès d'Augsbourg qui servit si longtemps de base à la paix religieuse de l'Allemagne. Les protestants n'avaient obtenu jusqu'alors que des trêves ou une tolérance plus ou moins précaire et toujours limitée par la perspective de la décision d'un concile, auquel ils seraient obligés de se soumettre. Tel avait été particulièremet l'esprit de la paix de Nuremberg. Maintenant ils venaient d'obtenir une paix absolue et permanente, et l'établissement légal de leur Église dans plusieurs États sans aucune condition. Charles-Quint comprit si bien pour l'avenir l'importance de ce traité qu'il ne put prendre sur lui de le négocier lui-même et que, alléguant ses scrupules religieux, il chargea de ce soin son frère Ferdinand. Charles, en véritable espagnol, avait rêvé toute sa vie l'unité religieuse. Sans elle, disait-il, point d'unité pour un pays, point de paix pour l'Europe. Aussi, lorsqu'en 1554 il avait appris le rétablissement du catholicisme en Angleterre, il avait dit qu'une semblable nouvelle l'eût ressuscité, s'il eût été mort. Un an après, il lui fallait, pour le pays où il tenait le sceptre, renoncer à cette chimère tant caressée. Ce fut, avec le dépit de n'avoir pu décider les États d'Allemagne à le laisser transmettre la couronne impériale à son fils, une des circonstances qui contribuèrent à le dégoûter du pouvoir. Il abdiqua un mois après le recès d'Augsbourg[2].

[1] Ranke, l. c., V, 305.
[2] Mignet, *Charles-Quint, son abdication, etc.*, Paris, 1854. Ranke, l. c., V, 317.

## II. LA RÉFORMATION DANS LE NORD-EST DE L'EUROPE

Pendant que de 1520 à 1555 la réformation s'accomplissait ainsi dans la plus grande partie de la confédération germanique, et pénétrait même dans des États obstinément soumis à la domination de Rome, en Autriche, en Bavière, dans les grands évêchés de Würzbourg, de Salzbourg, de Bamberg et les principautés ecclésiastiques des bords du Rhin[1], elle rayonnait de là comme d'un foyer dans les pays du nord-est de l'Europe.

Grâce, en effet, aux traductions des écrits de Luther et de Mélanchthon, qui se répandaient au loin, aux étudiants qui de toutes parts affluaient à Wittenberg, et en rapportaient chez eux les doctrines de la réforme, elles se propagèrent dans les contrées slaves, scandinaves et finnoises, relevant de l'ancienne Église d'occident. Suivons rapidement leurs progrès dans ces différentes contrées, en observant d'une part que la réforme y revêtit un caractère plus politique et moins religieux, et par suite y joua un rôle moins considérable qu'en Allemagne.

Dans deux de ces pays, savoir dans l'ancienne Prusse et la Livonie, la réformation s'opéra par la sécularisation des domaines d'anciens ordres militaires.

Albert de Brandebourg, grand-maître de l'ordre teutonique et, à ce titre, souverain de la Prusse orientale, dont les chevaliers s'étaient jadis emparés, reconnaissant depuis longtemps la difficulté de relever cet ordre de l'état d'énervement et de décadence dans lequel il était tombé, se rendit en Allemagne pour demander du secours contre les attaques de la Pologne. Là, entrant en relations avec Luther, il lui posa quatre questions relatives à l'autorité spirituelle des papes, et satisfait de ses réponses, lui demanda pour Königsberg, sa capitale, des prédicateurs instruits. Luther lui conseilla de se marier, sans s'inquiéter des règles de son ordre, et de convertir ainsi sa grande maîtrise en principauté héréditaire, lui recommandant toutefois de ne recourir pour cette entreprise à aucun moyen violent[2]. Albert paraissant goûter cet avis, Luther, pour l'y déterminer tout à fait, engagea Brisman, l'un des

[1] Kutscheit, *Kirchenkarte von Deutschland*, 1846. Ranke, l. c., III, 11-14.
[2] Luther, éd. de Wette, ann. 1524-1525, p. 467, 526, 668.

prédicateurs qu'il lui présenta, à agir dans ce sens auprès du peuple et, par l'évêque, auprès du clergé, en sorte que la demande lui en fût adressée de ces deux côtés à la fois. Albert, persuadé, conclut en 1525, avec le roi de Pologne, un traité en vertu duquel la Prusse sécularisée était érigée en duché héréditaire sous la suzeraineté de la Pologne; puis il épousa une princesse danoise, et, sans avoir égard aux protestations des chevaliers teutoniques qui, en 1531, le firent mettre au ban de l'empire, il entra dans la ligue de Smalcalde, fit profession publique de la foi protestante, la fit embrasser à son peuple et, pour la consolider, érigea en 1544 l'université de Königsberg.

Ce fut aussi par une sécularisation que la Livonie fut gagnée à la foi luthérienne. L'ordre des chevaliers Porte-glaive, après avoir établi par la force le christianisme dans ce pays, en était demeuré possesseur et le gouvernait par des maîtres provinciaux qui relevaient des grands-maître de l'ordre teutonique. Walter de Plettenberg, l'un de ces maîtres provinciaux, après s'être rendu indépendant en 1521, sous le titre de duc de Livonie, établit deux ans après, malgré la résistance de l'archevêque de Riga, la réforme dans ses États [1]. Plus tard, en 1561, le maître Conrad Kettler, menacé par la Russie, fut obligé de se reconnaître, comme Albert, vassal du roi de Pologne; mais il n'en résulta aucun dommage pour la réforme qui se maintint en Livonie, aussi bien que dans les États qui en dépendaient, savoir en Esthonie, en Sémigalle et en Courlande, où déjà elle avait pris pied.

En Scandinavie, le prince suédois Gustave Wasa, dans ses héroïques efforts pour l'affranchissement de son pays courbé sous le joug du Danemark, avait rencontré ses principaux obstacles dans un clergé, opiniâtre soutien de la domination danoise. Aussi, dès la délivrance de la Suède, se servit-il de la réforme pour briser le pouvoir de ce sacerdoce hostile à son autorité et ennemi de l'indépendance nationale. Deux jeunes suédois, Olaüs et Laurent Petersen, convertis par Luther à Wittenberg où ils avaient fait leurs études, étaient venus, en 1519, prêcher la réforme dans leur pays. Gustave, sans écouter les remontrances du clergé, ni déférer aux brefs du pape, prit sous sa protection ces deux théologiens, leur donna les chaires pastorales et professorales à Stockolm et à Upsal, puis dans la diète de Westeräs, tenue en 1527,

[1] Luther, éd. de Wette, II, 474, 595.

après s'être fait adjuger les biens de l'Église comme le seul moyen de pourvoir aux besoins de l'État, il décida que le roi nommerait désormais aux charges ecclésiastiques, que les prêtres seraient soumis à la justice séculière, que l'Évangile, traduit dans la langue du pays, serait lu et étudié dans toutes les écoles, qu'enfin les prédicateurs enseigneraient la parole de Dieu dans toute sa pureté. Laurent Petersen fut nommé archevêque d'Upsal. Mais les doctrines réformées ne pénétrèrent que lentement parmi le peuple; le roi eut encore, en 1542, une dangereuse révolte à réprimer. Aussi, comme cette révolte était excitée par le clergé, il fit par testament une loi expresse à ses héritiers et à leurs descendants de persévérer dans la nouvelle croyance et de n'en souffrir aucune autre. La Laponie, comme dépendant de ses États, fut, quoique encore à demi païenne, protestantisée par ses ordres ; il y fit établir la réforme par des prédicateurs évangéliques qui y accompagnaient ses intendants.

Tandis que la Suède consolidait ainsi par la réforme son indépendance vis-à-vis du Danemark, les danois eux-mêmes s'en servaient pour secouer le joug de Christian II, leur tyran, dont les cruautés avaient causé le soulèvement de la Suède. Pour maintenir contre ses efforts, Frédéric I$^{er}$, qu'ils étaient parvenus à lui substituer, ils conclurent avec Gustave Wasa un traité d'alliance défensive. En 1531, menacés par l'empereur d'Allemagne, ils entrèrent dans la ligue de Smalcalde et furent ainsi gagnés de plus en plus aux principes réformés que, dès l'an 1524, deux disciples zélés de Luther, Éliæ et Tausen, avaient répandus en Danemark et dans le Jutland. Frédéric I$^{er}$, qui les avait embrassés lui-même en 1526, fit l'année suivante, dans la diète d'Odensée, assurer une égale tolérance aux sectateurs des deux cultes. La résistance du clergé romain et les révoltes qu'il excita contre Frédéric et Christian III, son successeur, ne firent que précipiter le dénouement. Ce dernier prince, dès qu'il se vit affermi sur le trône, fit arrêter les évêques comme coupables de haute trahison, et ne les relâcha qu'après les avoir dépouillés de leur autorité ecclésiastique et séculière, avoir confisqué leurs biens et les avoir remplacés par des docteurs attachés au protestantisme, qu'en 1536 il fit proclamer à la diète de Copenhague comme religion du royaume. Sous les auspices de Bugenhagen, il fonda l'université de cette même ville, et décréta, en 1539, les nouvelles ordonnances ecclésiastiques.

La Norwège, qui avait soutenu à la fois le catholicisme et Christian II, consentit en 1537, après la fuite de l'archevêque de Drontheim, qui avait emporté les trésors de l'église, à subir le joug de la nouvelle dynastie danoise, et à recevoir la réforme. L'Islande, plus attachée encore à l'ancien culte, ne put être amenée que par un abus assez cruel de la force à se soumettre au culte nouveau, et ne le pratiqua longtemps qu'avec indifférence. L'année 1550 fut l'époque de la réforme officielle de cette île, et du triomphe du protestantisme dans tous les États scandinaves [1].

Les peuples slaves de l'est de l'Europe [2], ceux du moins qui appartenaient à l'Église latine, avaient été préparés à la réforme de Luther, par la prédication et le martyre de Jean Hus. Les calixtins, qui formaient le parti le plus modéré des anciens hussites, avaient, à ce titre, obtenu quelque tolérance pour leur culte. Quant aux frères de Bohême, pacifiques, mais héroïques successeurs des violents taborites bravant les édits qui les proscrivaient, ils peuplaient en grand nombre non seulement la Bohême et la Moravie, d'où ils étaient originaires, mais encore la Silésie, la Pologne, la Hongrie, la Transylvanie, où le feu de la persécution les avait de temps en temps forcés à se disperser. Ils accueillirent avec enthousiasme la nouvelle de la révolution opérée par Luther, ce second Jean Hus, comme ils l'appelaient, révolution qui leur assurait un puissant auxiliaire contre Rome; les frères de Bohême s'empressèrent, dès 1522, de faire parvenir à Luther, par lettres et par députés, le témoignage de leur adhésion. Bien que le réformateur saxon n'approuvât pas en son entier leur profession religieuse, les considérant à la fois comme trop avancés quant à l'article du sacrement et trop peu quant au dogme [3], lorsque, d'après ses avis, ils eurent consenti à mitiger un peu leurs opinions sur la sainte Cène, et à se rapprocher de sa doctrine sur la justification par la foi, il leur tendit la main d'association, et publia lui-même, en 1533, avec une préface, la confession de foi qu'ils avaient présentée l'année précédente à Georges, margrave de Brandebourg. Nous verrons qu'il en fut de même de la

[1] Müller, *Beiträge z. Kirchen-Gesch. v. Island* (Niedner, *Zeitschr. f. hist. Th.*, 1850, p. 384 ss.).

[2] Krasinski, *Hist. relig. des peuples slaves*, trad. Paris, 1863, in-8°.

[3] Luther, éd. de Wette, an 1522, p. 217. Gieseler, III, 1, 440.

doctrine des Vaudois. Tous ces minces filets d'eau pure qui avaient filtré à travers le moyen âge, furent recueillis au XVI$^{me}$ siècle, par le grand courant de la réformation.

Depuis ce moment le luthéranisme pénétra rapidement dans les divers pays où étaient répandus les frères de Bohême ; il se propagea surtout parmi la noblesse et parmi la bourgeoisie des villes. En 1522, Luther écrit aux princes et magistrats de Bohême, assemblés à Prague, pour les détourner de se remettre sous le joug du papisme, leur faisant espérer la possibilité de s'unir avec l'Allemagne, malgré quelques différences de vues. Il les engage, en tout cas, à ne pas condamner l'Eucharistie sous les deux espèces, ce qui eût été condamner Jean Hus et Jérôme de Prague. Dès l'époque de la guerre de Smalcalde (1546), la plus grande partie du pays était convertie à la réforme. Aussi les États de Bohême, bien loin d'accorder à leur roi Ferdinand des troupes contre l'électeur de Saxe, levèrent une armée en faveur de ce dernier. Ferdinand, après sa victoire (1547), tira vengeance de cette défection en déclarant que désormais les calixtins seuls jouiraient avec les catholiques du bénéfice des *Compactata*, en conservant dans les possessions royales le libre exercice de leur culte, tandis que toute tolérance serait refusée aux frères de Bohême et aux picards. Ils se virent donc, en 1548, contraints de quitter leur pays et d'émigrer en quarante-deux jours dans les contrées voisines. Ils se réfugièrent en Prusse, où ils obtinrent la protection du duc Albert, et où la plupart réussirent à se maintenir.

D'autres se rendirent en Pologne, où la réformation avait été préparée dès 1518 et 1519 par les écrits et les disciples de Luther[1]. Elle y avait trouvé de bonne heure beaucoup d'adhérents parmi la bourgeoisie et la noblesse, jalouses toutes deux des privilèges d'un clergé mondain et décrié. Le roi Sigismond-Auguste, tout en demeurant extérieurement attaché au catholicisme et le protégeant même par quelques édits, ne crut pas pouvoir s'opposer à un mouvement si fortement prononcé ; sous son règne, les protestants parvinrent à obtenir la majorité dans la diète. Encouragés sans doute par le recès d'Augsbourg, ils demandèrent en 1555, à la diète de Pétricow, la convocation d'un concile national destiné à terminer les controverses, et dont l'issue eût

[1] Krasinski, *passim*. *Real. Encycl.*, t. XII, 9 ss.

été probablement l'introduction générale de la religion réformée en Pologne. Sigismond, sans adhérer à cette demande fortement combattue par le pape, accorda expressément (1556-1558) aux premières villes de Pologne, où s'était introduite la réforme, et à celles de Dantzig, de Thorn, d'Elbingen, la liberté religieuse, et assura à la noblesse lithuanienne évangélique l'accès à toutes les dignités. Parmi les polonais qui dirigèrent l'œuvre de la réformation, se distingua principalement (1556) Jean Laski (de Lasco) (né 1499 † 1560), homme très instruit et formé à l'école d'Érasme et de Zwingli, et qui, de prévôt d'un chapitre catholique, se convertit au protestantisme en 1540, et fut plus tard en correspondance avec Calvin. Le jésuite Skarga affirme que vers le commencement du XVII^me^ siècle, plus de 2000 églises avaient été enlevées aux catholiques par les protestants de Pologne; Krasinski assure que les principales familles de Pologne étaient alors protestantes.

Le prince Radziwill, dit le Noir, palatin de Vilna, propagea puissamment dès 1553 la réforme en Lithuanie sur les terres des nobles et dans plusieurs villes, et fit traduire la Bible en 1564.

En Hongrie [1] et en Transylvanie, outre l'influence des anciens vaudois et des frères de Bohême, se faisait sentir celle du grand nombre d'allemands qui résidaient dans ces deux pays. Par eux, les écrits et les doctrines de Luther y avaient pénétré dès 1522 et beaucoup de jeunes hongrois qui allaient étudier à Wittenberg en rapportaient des sentiments favorables à la réformation. Tels furent particulièrement, en 1524 Martin Cyriaci, en 1531 Matthias Devay, commensal de Luther et surnommé le Luther de la Hongrie († 1549), en Transylvanie, Jean Honter, qui, à son retour, y établit une imprimerie protestante. En 1523 et 1525, le haut clergé eut beau, dans les diètes où il siégeait, faire prononcer des édits cruels contre l'exercice du culte réformé, ce culte n'en demeura pas moins dominant, grâce aux guerres étrangères; il se maintint dans plusieurs villes, notamment à Hermanstadt, capitale de la Transylvanie, et dans cinq villes libres royales de la Haute-Hongrie. Les divisions intérieures du pays causées par la rivalité de l'archiduc Ferdinand et de Jean Zapolya, voïvode de Transylvanie, qui se disputaient la couronne, favorisèrent

[1] *Gesch. d. Ev. K. in Ungarn und Siebenbürgen bis 1850.* Berlin, 1854.

encore les progrès de la réforme. Outre les villes, beaucoup de membres de la haute noblesse se déclarèrent en sa faveur. Ferdinand Ier, qui l'emporta, ne songea pas sérieusement à faire proscrire le protestantisme, il s'en fit plutôt un appui contre son rival. Pour échapper aux obsessions du clergé catholique, il ordonna un colloque dans lequel, en dépit des clameurs des moines, les réformés eurent l'avantage. Les députés hongrois au concile de Trente reçurent des instructions tout à fait dans le sens des réformes ecclésiastiques. Quant à la Transylvanie, tout ce qu'il y avait de Saxons résidant en ce pays y adopta en 1545, dans le synode de Medwitsch, la confession d'Augsbourg, et en 1557 la diète de Clausenbourg accorda aux réformés les mêmes droits qu'aux catholiques.

En Carinthie et en Styrie même, le nombre des paroisses protestantes était déjà considérable, et en général, le Tyrol seul excepté, le protestantisme put être regardé comme ayant été prépondérant à cette époque dans les provinces autrichiennes de langue allemande, slavonne et hongroise.

## III. LA RÉFORMATION EN SUISSE

Après avoir vu comment la réforme s'établit dans une grande partie de l'Allemagne et de là rayonna dans les pays qui l'avoisinaient au nord-est jusqu'aux frontières de la Russie, transportons-nous à l'autre foyer bien plus restreint où elle s'alluma de même spontanément, racontons son établissement en Suisse, et voyons ensuite comment de là elle se répandit jusque dans le nord-ouest de l'Europe. Ce rayonnement lointain justifiera les détails un peu circonstanciés où nous allons entrer.

### 1. SUISSE ALLEMANDE

Pour lutter contre les abus du catholicisme romain qui s'étaient maintenus chez elle non moins qu'en tant d'autres pays, la Suisse allemande, indépendamment de la parenté de race et de langage qui la rapprochait de l'Allemagne, possédait quelques-uns des éléments d'opposition que nous avons remarqués dans ce dernier pays. Au défaut de princes, luttant à la fois contre la puissance impériale et l'autorité

papale, elle avait, dans plusieurs de ses villes, particulièrement à Bâle et à Zurich, une bourgeoisie déjà nombreuse, enrichie par le travail, et qui, après s'être affranchie, en partie du moins, des entraves que la noblesse mettait à son développement, aspirait à secouer le joug d'un clergé despotique et intéressé, dont les mœurs, d'ailleurs, étaient loin d'être irréprochables.

Dans ces mêmes villes, ainsi que dans celles d'Allemagne, à la suite du commerce, de l'industrie, et de l'aisance qui en était le fruit, les lumières avaient fait des progrès considérables; les lettres grecques et latines y étaient cultivées. Bâle, alors la plus florissante de toutes sous ce rapport, possédait une université où enseignaient, avec un grand concours de disciples, Wittenbach de Bienne, l'alsacien Köpflein dit Capiton, Pellican, Glareanus et d'autres encore; Froben, l'éditeur des livres de Luther, y avait son imprimerie. Erasme, enfin, s'y rendit dès l'an 1516, et y séjourna, non pourtant sans quelques interruptions, jusqu'à sa mort (1536). Autour de lui se forma une réunion toujours plus nombreuse d'hommes lettrés qui, à son exemple, quittant les sentiers battus et tortueux de la scolastique, s'adonnaient avec ardeur à l'étude de la belle antiquité. Nommer Beatus Rhenanus, Amerbach, Œcolampade, c'est attester l'esprit religieux qui animait la plupart de ces savants. C'est de ce cercle d'humanistes, c'est de l'école d'Erasme et de Wittenbach, en particulier, que sortit le théologien illustre qui, sans connaître Luther, devait arborer en Suisse, vers le même temps que lui, l'étendard de la réformation.

Par une coïncidence remarquable, Ulrich Zwingli était né deux mois seulement après Luther (1484), dans la commune de Wildhaus (Tockenbourg), dont son père était l'ammann ou le premier magistrat. Son oncle, digne curé et doyen de Wesen, observant les heureuses dispositions qu'il montrait dès l'enfance, insista pour qu'on le destinât à la prêtrise. En conséquence, à l'âge de dix ans, il fut envoyé pour son instruction à Bâle, puis à Berne, où il étudia les classiques sous la direction de Wölflin qui fut plus tard un de ses collaborateurs. Là, ses talents pour la poésie, son goût pour la musique, dans lequel il dépassa Luther lui-même, l'agrément de sa physionomie, l'aménité de son caractère, fixèrent sur lui l'attention. Les dominicains cherchèrent à l'associer à leur ordre ; mais son père et son oncle, pour le soustraire à leur influence, l'envoyèrent à l'université de Vienne, où la scolastique

qu'on lui fit étudier ne lui inspira, comme à Luther, que de l'aversion. De retour en Suisse, il se rendit à Bâle, se livra, sous la direction de Wittenbach, à l'étude d'une théologie plus saine et plus édifiante, dont l'Écriture sainte formait la base; aussi le désignait-il plus tard à Luther comme son initiateur à la foi évangélique.

Après avoir reçu à Constance les ordres sacrés, il fut appelé en 1506 à desservir l'église de Glaris. Il y poursuivit avec ardeur ses études bibliques, apprit par cœur et copia en grec, de sa propre main, les épîtres de saint Paul. Dans ces travaux, il s'aida de ceux d'Erasme, avec lequel il entra en correspondance à cette époque, et pour qui il ne cessa d'exprimer la plus vive admiration. A la lecture de l'évangile il joignit celle des pères de l'Église et des anciens classiques, rapportant toutes ses études à la théologie, en particulier à la prédication. Il prenait aussi une vive part aux affaires publiques, et ne craignait pas de signaler et de combattre en chaire les travers de son pays et de son temps.

Le service militaire étranger était alors en Suisse une déplorable source de démoralisation. Depuis que les confédérés, dans leur lutte avec Charles le Téméraire, avaient donné des preuves si éclatantes de bravoure, les puissances d'Europe cherchaient à l'envi à les attirer sous leurs étendards. Les papes leur confiaient la garde de leurs personnes, la France les appelait à son service dans les guerres d'Italie, la noblesse helvétique recevait de fortes pensions pour présider à ce recrutement; mais le peuple suisse se dégoûtait ainsi des paisibles travaux de l'agriculture, les régiments capitulés rapportaient et inoculaient dans le pays les vices qu'ils avaient contractés dans les garnisons étrangères, vendaient aux puissances un sang qu'ils n'auraient dû verser que pour leur pays, et pour comble d'ignominie, on les voyait dans des camps opposés combattre les uns contre les autres.

Zwingli, appelé en 1512 à accompagner comme aumônier une de ces troupes envoyée dans le Milanais, prit en horreur les capitulations étrangères, et, dans ses sermons, aussi bien que dans ses entretiens et dans ses écrits, ne cessa de se déchaîner contre elles. Mais, voyant par là son ministère décrié auprès de ceux qui avaient intérêt à leur maintien, il crut devoir quitter Glaris et accepter en 1517 la vocation qui lui fut adressée par le chapitre du célèbre couvent de Notre-Dame d'Einsiedeln.

C'était aller se heurter contre d'autres abus. Dans ce foyer des vieilles superstitions, auprès de ce sanctuaire où les légendes du moyen âge et les indulgences des papes attiraient chaque année des milliers de pèlerins, Zwingli ne put s'empêcher de combattre plus ou moins directement l'erreur qui les y amenait, de leur expliquer que Dieu entendait leurs prières partout ailleurs, aussi bien qu'à Notre-Dame des Ermites, que ce n'était pas de Marie, mais de Christ, qu'ils devaient attendre leur pardon; il ne craignit pas de déprécier de même les messes pour les morts, le mérite des vœux monastiques, et l'efficace des ex-voto.

Heureusement, il se trouva que l'abbé d'Einsiedeln partageait plus ou moins ces sentiments, qu'il avait fait lui-même effacer sur le portail du monastère l'inscription qui promettait aux pèlerins des indulgences plénières et substituer, dans le couvent des religieuses, au chant des matines, la lecture des livres saints. Encouragé par cette communauté de vues, Zwingli[1] entreprit de gagner à la cause des réformes celui qui, dans l'église de Suisse, occupait alors le premier rang, le cardinal Schinner, archevêque de Sion. Il y sollicitait aussi l'évêque de Constance. Mais, jeune encore et simple curé, il n'affectait point le rôle d'un réformateur. Ce n'était pas d'ailleurs à Einsiedeln, ni de l'archevêque de Sion, qu'il pouvait espérer une coopération efficace. Mais bientôt il se vit transporté sur un théâtre plus favorable à ses vœux.

Vers la fin de l'an 1518, la chaire de premier prédicateur de la cathédrale vint à vaquer à Zurich. Zwingli se présenta pour la remplir et l'obtint, malgré toutes les menées du parti opposé à la réforme. A Glaris, à Einsiedeln, il s'était distingué par ses talents oratoires; à Zurich, il eut pour lui la bourgeoisie éclairée, devenue depuis quelque temps très influente dans cette ville. Ce fut avec son appui et encouragé par son suffrage que le premier janvier 1519 il y fut revêtu d'un ministère qui devait être si fructueux. Il en marqua le début par une heureuse innovation, en supprimant les péricopes, ou évangiles du jour, et prêchant, à l'exemple de Chrysostome, des séries d'explications sur des livres entiers du Nouveau Testament, dont il parcourut ainsi en quelques années la plus grande partie. Par là, il se trouvait appelé à développer des textes importants de l'Écriture, que les auteurs des lectionnaires avaient eu grand soin de laisser sous le boisseau. Pour mieux

[1] Mœrikofer, *Ulrich Zwingli,* Leipzig, 1867, t. I, p. 35.

s'en assurer encore l'intelligence, à la connaissance du grec il voulut joindre celle de l'hébreu. Il continuait du reste à discourir en chaire des événements du jour sur lesquels il s'expliquait avec une pleine franchise. Avant tout, il prêchait d'exemple. En 1519, une peste terrible s'étant déclarée à Zurich, il prodigua aux malades ses visites et ses consolations à tel point, qu'atteint bientôt par le fléau, il n'y échappa qu'avec beaucoup de peine.

Bientôt parurent à Zurich les vendeurs d'indulgences. Le général des cordeliers, auquel le pape en avait confié la vente en Suisse, l'avait remise à un moine de Milan nommé Samson, qui, comme Tetzel, s'en acquittait avec une extrême impudence. « Laissez, disait-il à ses agents, approcher d'abord les riches, pour eux est la meilleure part; aux pauvres, on leur en donnera ensuite pour leur argent. » Zwingli qui avait combattu Samson à son passage à Einsiedeln, le combattit encore avec un plein succès et bien moins de peine que n'en avait eu Luther en Allemagne, car l'effronterie de ce moine avait révolté l'autorité ecclésiastique elle-même. Plusieurs curés et doyens l'avaient chassé de leurs paroisses et s'étaient joués de ses excommunications; l'évêque de Constance, indigné de ce qu'il ne lui avait pas fait vidimer ses bulles, avait défendu à son clergé de le recevoir. Le pape lui-même, à qui les cantons adressèrent leurs plaintes, promit de faire une enquête à son sujet, et Zwingli, loin de s'être aliéné dans cette occasion les bonnes grâces de la cour de Rome, n'en fut jamais au contraire plus fêté. C'est que Léon X avait en Suisse de tout autres intérêts à ménager que le produit d'une vente d'indulgences. En lutte constante avec les grandes familles de Rome, il ne se fiait plus pour le garder qu'à la fidélité des soldats suisses, et avait besoin de Zwingli pour lui en laisser un nombre suffisant. Il le nomma son chapelain, lui offrit des pensions que celui-ci refusa sans hésiter [1]. Adrien VI lui écrivit en 1523 une lettre des plus flatteuses, et chargea un de ses agents de s'adresser à lui-même, et de tout lui promettre pour se l'attacher. Zwingli n'en persista pas moins dans ses refus, ne voulant, dit-il, être gêné en rien dans l'exposé de ses croyances [2]. La question des indulgences n'occupa donc qu'une place secondaire dans les luttes de Zwingli avec l'autorité ecclésiastique. Le combat s'engagea sur un autre terrain.

[1] Mœrikofer, t. I, p. 38.
[2] Ibid., p. 39, 135. Myconius, *Vita Zwingli*, c. 9.

En prêchant contre les traditions qui s'étaient ajoutées à la pure doctrine chrétienne, il avait combattu en particulier les jeûnes obligatoires. Quelques bourgeois de Zurich s'en prévalurent en 1522, pour se dispenser de l'observation du carême. Ce fut l'objet de vives plaintes adressées par l'évêque de Constance au conseil de Zurich. N'obtenant point de réponse satisfaisante et apprenant que Zwingli avait osé, dans un écrit public, soutenir la cause de ces rebelles, il adressa une lettre pastorale à tous les laïques et aux prêtres de son diocèse, et obtint de la diète helvétique, assemblée le 27 mai à Lucerne, un arrêt qui interdisait toute prédication capable de jeter du trouble parmi le troupeau. Zwingli et ses amis répliquèrent par une représentation respectueuse où ils réclamaient la liberté de prêcher l'Évangile. Zwingli y joignit, en réponse à son évêque, une apologie sous le titre d'*archétélès* [1]. Ils demandèrent en même temps à ces deux autorités l'abolition du célibat obligatoire des prêtres qui, en Suisse comme ailleurs, donnait lieu à des scandales fréquents, et pour constater à cet égard les droits du clergé, Zwingli épousa en 1522 une veuve, mère d'un de ses élèves, nommée Anna Reinhart [2].

On ne répondit que par des prédications violentes contre Zwingli et des persécutions dirigées contre ses amis. Alors, sur la requête du parti de la réforme, le conseil de Zurich, qui déjà en 1520 avait enjoint à tous les prêtres de prêcher uniformément sur le Nouveau Testament et de prouver leur doctrine uniquement d'après la Bible, en laissant de côté les inventions des hommes, ordonna une dispute publique, dans laquelle les deux partis seraient invités à exposer et à défendre leurs doctrines; mais à cette condition qu'ils ne le fissent que par l'autorité de l'Écriture. Six cents personnes assistèrent à cette conférence, où l'évêque de Constance se fit remplacer par son vicaire Faber. Elle s'ouvrit le 29 janvier 1523 [3] et fut close par la sentence du conseil de Zurich qui déclara Zwingli absous des accusations portées contre lui et défendit de nouveau à tous de rien prêcher qui ne fût conforme à l'Évangile. Zwingli remercia le conseil et résuma la doctrine qu'il venait de soutenir, dans 67 thèses, dont il publia ensuite le développement et les preuves dans un ouvrage fort étendu [4]. Dès cette année

[1] Zwingli, *Opp.*, I, 26.
[2] Mœrikofer, 211 ss.
[3] *Zwinglis Werke*, I, 116. Gieseler, III, 1, 153.
[4] Ibid., I, 153-157.

l'opinion publique se mûrissant de jour en jour, le conseil permit aux religieuses de sortir de leurs couvents, plusieurs ecclésiastiques se marièrent, une liturgie allemande fut rédigée pour le culte public, le chapitre obtint la liberté de se donner de nouveaux règlements, et fut transformé par Zwingli en un séminaire d'ecclésiastiques instruits dans les langues sacrées, ouvert indifféremment à tous les jeunes gens capables et de bonnes mœurs. La même année, le conseil convoqua une nouvelle conférence sur les images et sur la messe. Il ne se présenta personne pour les soutenir, mais avant que rien fût décidé, Zwingli et Léon Judæ, son ami, furent chargés de parcourir les campagnes, pour instruire les habitants du véritable esprit de la réforme. Ensuite, sur leur demande, le conseil accorda en 1524 la liberté de dire ou non la messe, fit enlever, sans violence toutefois, les images des églises, supprima les rites les plus superstitieux, transforma les couvents en écoles ou en hospices, enfin le 13 avril 1525 (la même année où s'était réformée la Saxe électorale) Zurich mit le sceau à sa réformation en supprimant la messe, et en faisant célébrer la Cène selon la forme primitive de ce sacrement. En même temps, Zwingli publia son bel ouvrage, *de verâ et falsâ religione*, le premier manifeste complet de la réformation évangélique. Il l'adressa aux savants, pendant qu'il écrivait pour le peuple la première partie de sa version de la Bible en allemand suisse.

Au moment où l'œuvre de la réforme était si vivement poussée à Zurich, elle faillit tout à coup y être compromise par les mêmes hommes qui avaient été sur le point de la ruiner en Allemagne, je veux dire par les turbulents novateurs iconoclastes, et surtout par les anabaptistes. Ces sectaires, après leur déroute en Allemagne, s'étaient rejetés sur différents cantons de la Suisse, à Saint-Gall, à Glaris, à Appenzell, chez les Grisons, mais principalement à Zurich. Ils y trouvèrent un ancien ami de Zwingli, Conrad Grebel, qu'ils réussirent à fanatiser, et qui, par ses principes subversifs de l'État et de l'Église, de la famille et de la société, par ses doctrines communistes, par les soulèvements qu'il excita parmi les paysans, effraya la bourgeoisie au point de lui rendre suspecte la cause de la réforme. Les avis, les remontrances ayant été sur eux sans effet, le premier janvier 1525, une dispute publique fut ordonnée, à la suite de laquelle les anabaptistes les plus récalcitrants furent chassés du territoire. Zwingli écrivit contre eux ses traités du baptême et du ministère. A la suite d'une nouvelle dispute au mois de

juillet, les anabaptistes ayant été reconnus coupables de rébellion, leurs chefs furent emprisonnés, et le parti mis hors d'état de nuire.

La bourgeoisie, désormais rassurée par ces actes de vigueur, demeura tout acquise au parti de la réforme religieuse qui se consomma à Zurich, ainsi que nous l'avons vu, et qui trouva également des adhérents dans la bourgeoisie des autres cantons. Mais toutes les classes ne s'y trouvaient pas aussi bien préparées. Elle avait contre elle trois catégories principales d'adversaires, et d'abord la plus grande partie du clergé suisse, ayant à sa tête les évêques de Sion, de Bâle, de Coire, de Constance, et l'abbé de Saint-Gall, qui exerçait encore sa domination spirituelle et temporelle sur une partie considérable du pays; en second lieu, la noblesse, que ses intérêts aussi bien que ses préjugés attachaient à l'ancien ordre de choses, et qui craignait à la fois pour ses bénéfices dans l'Église, ses pensions à l'étranger et la prépondérance dont elle jouissait dans le pays, si les doctrines réformées venaient à y prévaloir, enfin les habitants des contrées les plus montagneuses et les plus sauvages de la Suisse. Une population de pâtres, isolés du reste du monde, disséminés dans des chalets, l'hiver enfermés dans leurs vallées, l'été dispersés sur les montagnes, ne recevant d'autre instruction que celle du prêtre, ne connaissant la religion que par quelques grossières images, ne pouvait être aussi mûre pour la réforme, qu'une bourgeoisie éclairée, industrieuse, agglomérée dans les villes ou près des villes, dans le voisinage des écoles et des universités, sur la route du commerce et des idées. Selon que ces trois classes dominaient plus ou moins dans les cantons, ils se montrèrent plus ou moins hostiles à la prédication de la réforme. Ni les landsgemeinde des cantons forestiers, ni les bergers de Fribourg, ni ceux du Valais, ne l'admirent jamais. Lucerne, rendez-vous de la noblesse pensionnée par les puissances étrangères, pour recruter leurs armées dans les petits cantons, fut aussi le principal foyer de l'opposition catholique.

Lorsque ces divers cantons virent le mouvement de réforme déjà si prononcé et si répandu dans le pays, ne pouvant obtenir de la diète un décret absolu, capable de l'arrêter, ils jugèrent qu'un essai de transaction serait peut-être nécessaire. La diète de Lucerne proposa donc, en 1525, quelques semblants de réformes; mais ces réformes qui parurent aux uns excessives, parurent aux autres insignifiantes, les délibérations à ce sujet n'eurent d'autre résultat que de mettre au grand

jour les divisions religieuses qui existaient en Suisse. Le docteur Jean Eck vint alors à l'aide des partisans de Rome; reconnaissant l'avantage que les réformés avaient obtenu jusqu'alors dans les disputes publiques qu'ils engageaient, il proposa aux cantons catholiques de les défier à leur tour dans une conférence où il se flattait de remporter le même succès qu'il croyait avoir obtenu à Leipsick. Il viendrait facilement à bout, disait-il, de ces novateurs et dès lors rien ne serait plus aisé à la diète que de remettre les réformés sous l'obéissance de l'Église. On le crut. Une dispute publique fut décidée pour l'an 1526. Il s'agissait de savoir où elle aurait lieu. Zurich la demandait chez elle; la majorité des cantons opina pour Bade en Argovie, ville dévouée au catholicisme. Comme Zwingli se préparait à s'y rendre, le gouvernement zurichois, apprenant qu'on en voulait à sa vie, le retint par un ordre exprès. Les catholiques tirèrent avantage de son absence, comme s'il eût voulu échapper à la force de leurs arguments. Il fut remplacé par Œcolampade. La dispute roula sur sept thèses concernant le sacrement de l'autel, le sacrifice de la messe, le culte de Marie, des saints et des images, le purgatoire, le péché originel et la nécessité du baptême. Les députés papistes y déployèrent une grande pompe : tous les jours ils se réunissaient pour dîner somptueusement; le vin leur était fourni gracieusement par l'abbé de Wettingen, et Eck fit dire de lui qu'il était venu à Bade pour se baigner, non dans ses eaux salutaires, mais dans le vin. Quant à Œcolampade, retiré dans sa petite chambre où il se livrait à la prière et à l'étude, il en sortait d'autant mieux préparé aux combats de la parole. Le calme et la fermeté de ses réponses firent une profonde impression sur les esprits encore chancelants, et, malgré la jactance du parti contraire, la dispute tourna plutôt à l'avantage de la réforme.

Tandis qu'à Lucerne, à Bade, à Schwitz, on torturait, on décapitait, on brûlait ou noyait des réformés, déjà de 1523 à 1526, Mulhouse, Bienne, villes alliées des suisses, préparées plus ou moins depuis un certain temps, avaient fait des réformes dans leur culte. En 1524, le gouvernement d'Appenzell avait décrété la liberté religieuse et, sur huit paroisses, six, comprenant les Rhodes extérieures, avaient adopté le culte évangélique. En 1526, les Grisons octroyèrent de même la liberté de conscience. Depuis le décret de Zurich et la dispute de Bade, la réforme fit de nouveaux progrès. Le plus grand des cantons,

celui de Berne, que les deux partis cherchaient à l'envi à gagner de leur côté, fut d'abord retenu par la noblesse. Mais grâce à l'influence de Zwingli, la bourgeoisie ayant pris le dessus, le conseil annonça pour le premier janvier 1528, une dispute publique et solennelle, où il convoqua tout le clergé de la Suisse, et même de quelques villes d'Allemagne, et grâce au refus des évêques et d'une grande partie du clergé qui n'osèrent se mesurer dans cette lice, et à la supériorité théologique du parti réformé, représenté surtout par Zwingli, Haller, Œcolampade, l'avantage resta tout entier de son côté. Le conseil de Berne fit aussitôt voter les bourgeois de la ville, dont la presque totalité adopta la réforme ; puis les différentes paroisses du canton, en stipulant la liberté de conscience pour les réformés dans celles même où la majorité voterait en faveur de la messe. L'Oberland seul fit pendant quelque temps une assez vive opposition, qui fut à la fin surmontée.

L'adhésion d'un canton aussi important et son alliance avec celui de Zurich, entraînèrent celle de plusieurs autres. La même année 1528, la réforme s'établit à Saint-Gall, d'où l'abbé s'enfuit dès qu'il connut la décision du peuple, l'année suivante à Bâle et à Schaffhouse, en 1530 à Glaris ; mais en plusieurs lieux, à Bâle particulièrement, ce ne fut pas sans quelque violence. Il y eut des séditions, à la suite desquelles le paisible Erasme quitta cette ville, résolu, disait-il, à n'y plus rentrer. Il y revint cependant et y mourut en 1536. A Schaffhouse, au contraire, la réforme s'opéra d'une manière assez calme par l'abandon volontaire que l'abbé et l'abbesse des deux principaux couvents en firent au conseil de la ville, sous la condition d'en employer les rentes à l'entretien des églises, des écoles et des indigents. La réforme pénétra enfin vers le même temps, surtout par l'influence de Zwingli, dans quelques-uns des bailliages que, depuis le concile de Constance, les cantons possédaient en commun et gouvernaient tour à tour, savoir dans la Thurgovie, étroitement liée avec Zurich, dans le Tockenbourg, patrie de Zwingli, dans le Rheinthal et dans quelques paroisses du Wangenthal, le long de la Reuss, où se trouvaient les couvents de Muri et d'Hermetschwil.

Le parti catholique n'ayant pu l'emporter, ni par la voie des conférences, ni par celle des négociations, ni par les décrets de l'autorité fédérale, moins concentrée en Suisse qu'elle ne l'était en Allemagne, comme néanmoins on ne renonçait point encore à y rétablir l'unité

religieuse, il ne restait plus à tenter que la voie des armes. Les catholiques, pour s'y assurer le succès, résolurent de demander secours à l'Autriche, et un traité fut conclu par eux avec Ferdinand. Les cantons protestants qui l'avaient prévu, avaient conclu entre eux, dès 1527, sous le titre de « burgrecht, » une alliance défensive, où ils admirent successivement les autres cantons, à mesure qu'ils se réformèrent. Les catholiques y opposèrent la même année une contre-ligue, et des deux côtés on se prépara à la guerre.

Elle était inévitable. Chaque jour il s'élevait quelques hostilités entre les deux partis, surtout dans les bailliages communs, où les deux cultes, étant patronnés tour à tour par les baillis des différents cantons, cherchaient l'un après l'autre à se supplanter. Les catholiques d'Unterwald, étant entrés les armes à la main dans les bailliages libres, les zuricois déclarèrent la guerre aux cinq cantons primitifs ; Zwingli lui-même les y encourageait. Dans l'état de tension où il voyait la Suisse, il croyait l'autorité fédérale impuissante à établir la paix ; il voyait de plus une extrême injustice à ce que les cantons de beaucoup les moins considérables en population eussent la prépondérance dans la diète où l'on votait par États. D'autre part, comme les cantons protestants, exaspérés par les violences des catholiques, se vengeaient par le blocus, Zwingli, plutôt que d'affamer ainsi des confédérés, préférait qu'on en vînt à un engagement décisif, après lequel la paix serait rétablie et l'hégémonie acquise au parti protestant.

Plusieurs des cantons protestants qui pouvaient équiper l'armée la plus nombreuse étaient encore hésitants. Berne, entre autres, jalouse de l'ascendant que Zurich pourrait obtenir dans cette guerre, remplie d'ailleurs d'officiers pensionnés qui craignaient la rupture des capitulations étrangères, s'élevait contre les conseils de Zwingli. Au moment donc où l'on se préparait à attaquer l'ennemi avec quatre mille hommes, le landamman Æbli parvint à faire conclure un accord, que Zwingli lui reprocha vivement.

Mais l'armistice à peine conclu, de nouveaux différends surgirent. L'abbaye de Saint-Gall était dès longtemps sous la protection des quatre cantons de Lucerne, Zurich, Schwitz et Glaris. Lorsqu'elle vint à vaquer, Zurich et Glaris protestèrent contre sa repourvue, en demandèrent la sécularisation, et passant outre, malgré la réclamation des deux autres cantons protecteurs, vendirent le couvent et ses dépendances à

la ville de Saint-Gall, qui établit le culte protestant dans l'église même de l'abbaye.

Ce fut, en 1531, le signal définitif de la guerre. Les cantons catholiques, affamés par le blocus, étaient impatients de combattre; ils étaient encouragés d'ailleurs par l'issue de la diète d'Augsbourg, où leurs députés avaient reçu l'accueil le plus favorable, tandis que les disciples de Zwingli, n'ayant pu signer la confession luthérienne, avaient été exclus, par les protestants eux-mêmes, de la ligue de Smalcalde; Zurich, d'ailleurs, ne reçut de ses confédérés de Berne et de Schaffhouse que des secours indécis et insuffisants, amenés par des chefs qui, ne pouvant s'entendre, perdirent un temps précieux. Les Waldstetten, profitant de ces lenteurs, fondirent sur les protestants, mal postés à Cappel, entre les territoires de Zoug et de Zurich. Il eût fallu se hâter d'abandonner ce poste périlleux et se retrancher dans les environs de la ville jusqu'à l'arrivée des troupes de Berne qui se faisaient attendre. Mais les zuricois, animés d'un faux point d'honneur, ne voulurent point paraître reculer, n'attendirent pas même le reste de leurs propres troupes. Ils se trouvèrent 2000 seulement contre 10.000 assaillants. Zwingli, nommé aumônier, avait pressé lui-même le départ. « Je pars au nom de Dieu, s'écria-t-il, pour mourir avec eux ou les sauver. » Il s'avança donc le casque en tête, la cuirasse sur le dos. Mais la valeur ne pouvait racheter l'infériorité du nombre. Les protestants essuyèrent une défaite complète. Zwingli, blessé d'abord à la tête, puis écrasé par les fuyards, fut achevé à coups de pique, sur son refus de se confesser et d'invoquer la mère de Dieu. « Quel mal est-ce là? dit-il. Ils peuvent bien tuer le corps, mais non l'âme, » et il ne cessa de prier jusqu'au dernier moment. Quand son corps eut été reconnu, il fut, après jugement, écartelé et brûlé sur la place de Lucerne. La nouvelle de sa mort fut un coup mortel pour son fidèle ami Œcolampade, qui, languissant dès lors, succomba bientôt à la peste qui régnait à Bâle. Il y fut remplacé par Myconius; Zwingli, à Zurich, le fut par Henri Bullinger.

Après leur défaite à Cappel, les réformés essayèrent en vain de prendre leur revanche à Gerbel. Ils furent de nouveau vaincus et durent subir un traité de paix qui remit toutes choses sur l'ancien pied. Cette guerre qui n'avait duré qu'un mois et demi, changea complétement, dans la Suisse allemande, la situation respective des partis [1].

[1] Mœrikofer, II, 449; Ranke, III, 302.

Les cantons catholiques, qui étaient sur le point de perdre à la diète la prépondérance que leur titre de « cantons primitifs » leur avait valu jusqu'alors, et de n'y avoir plus qu'une influence proportionnée à leur population, conservèrent la supériorité. Puis la division se mit entre les cantons protestants ; quelques-uns ayant traité sans le concours de leurs alliés, furent accusés de trahison, et longtemps on vit régner entre eux de la froideur et de la méfiance. Les catholiques, victorieux, et encouragés par les félicitations de Ferdinand d'Autriche, s'en prévalurent pour enfreindre les traités qui garantissaient la liberté religieuse. A Soleure, où la réforme avait fait quelques progrès, l'exercice du culte évangélique fut brusquement supprimé, et le catholicisme rétabli dans les bailliages communs, où la présence de baillis protestants l'avait auparavant maintenue.

### 2. SUISSE ROMANDE

Mais, tandis que le mouvement de réforme se trouvait ainsi arrêté dans la Suisse allemande, il commençait à prendre son essor dans la Suisse romande, qui lui était demeurée à peu près fermée jusqu'alors.

On sait qu'elle comprenait le comté de Neuchâtel et de Vallangin, le pays de Vaud, une partie du territoire de l'évêché de Bâle, puis le Bas Valais et Genève, alliés des Suisses.

Ces divers pays se trouvaient sans doute, bien moins que les grands cantons allemands, préparés à une révolution semblable, non que les abus ecclésiastiques y fussent moins graves ou moins nombreux ; au contraire, la domination temporelle du clergé y était encore plus étendue, et grâce à l'influence de la cour de Savoie, sa corruption poussée à un point plus scandaleux [1]. Mais, pour y mettre un terme, il manquait aux peuples de la Suisse romande des lumières et un sens moral suffisamment développés. Le clergé, bien loin d'activer, ne faisait qu'entraver le progrès des études ; on n'y voyait ni universités, ni académies, tout au plus quelques collèges mal organisés, un ou deux hommes instruits dans les lettres sacrées, mais en revanche trente ou quarante monastères richement dotés, de nombreuses maisons de chanoines vivant dans une sainte ignorance, enfin, les évêques de Genève et de Lausanne, possesseurs d'un territoire considérable, et qui entre-

[1] Voy. Ruchat, *Hist. de la Réf. en Suisse,* I, 94-96, II, 333. Archinard, *Histoire de l'Égl. du pays de Vaud,* p. 30 et 32. Herminjard, *Corresp. des Réformateurs,* III, 275, 283, etc.

tenaient chez les populations, avec des mœurs fort relâchées, le bigotisme le plus superstitieux [1].

Il eût été difficile de lutter contre tant d'obstacles, si le plus puissant des cantons allemands réformés, celui de Berne, ne se fût trouvé limitrophe de la Suisse romande, et n'y eût compté non seulement des alliés, mais encore des sujets qu'il gouvernait, soit de concert avec Fribourg, tels que les bailliages de Grandson, d'Orbe, et de Morat, soit comme Aigle, Bex, Ollon, en pleine propriété. Aussitôt qu'en 1528 il eut embrassé la réforme, il s'efforça de l'introduire non seulement chez ses sujets, mais dans les bailliages communs. Profitant des embarras politiques de la maison de Savoie [2], il fit avec le canton de Fribourg [3] un pacte, en vertu duquel chaque habitant de ces baillages pourrait choisir à son gré, entre les deux cultes; dans le cas où une paroisse entière se déciderait à la pluralité des voix à embrasser la réforme, elle serait libre de le faire, mais les biens confisqués sur les monastères seraient partagés entre les deux cantons. Dans le cas contraire, les réformés y jouiraient au moins d'une entière liberté religieuse. Cependant, lorsqu'il s'agit d'évangéliser ces communes, il ne se trouva de prédicateur capable dans toute la Suisse romande, que Pierre Viret, natif d'Orbe, dont les forces n'étaient pas au niveau de ses talents et de son zèle. Les Bernois furent heureux de lui adjoindre Guillaume Farel, gentilhomme dauphinois, élève de Lefèvre d'Étaples, et récemment réfugié à Bâle [4].

Muni par eux d'une patente qui l'autorisait à prêcher sur toutes les terres de leurs sujets et de leurs alliés, il parcourut le pays romand, assemblant le peuple dans les églises, et quand elles lui étaient fermées, dans les granges ou sur les places publiques. En plusieurs lieux il eut, de la part de la population bigote, bien des mauvais traitements à subir. Mais rien ne lassait sa persévérance; il ne quittait une ville ni un bourg que quand il y jugeait ses efforts inutiles; puis, aussitôt que l'éclat produit par sa prédication avait commencé à lui gagner quelques partisans, il y revenait et réussissait d'ordinaire à y faire triompher sa cause. D'ailleurs il était puissamment soutenu par les

[1] Ruchat, IV, 444; V, 660. Herminjard, loc. cit., I, 354.
[2] Mignet, *Mémoires historiques,* II, 267-268.
[3] Ruchat, IV, 19.
[4] Voy. sa biographie: Herminjard, I, 178, not. Heyer (*Encycl. des sc. relig.*, t. 4).

Bernois, qui réclamaient avec constance et, au besoin, avec menace, pleine liberté pour les amis de l'Évangile [1]. C'était à Farel de préparer en chaque lieu par ses prédications un noyau d'amis de la réforme ; c'était ensuite aux Bernois de protéger cette communauté naissante, de lui assurer par la liberté de prédication, le temps de se fortifier et de s'accroître, jusqu'à ce qu'ayant pour elle la pluralité des voix, elle fît établir légalement la réformation dans sa ville ou dans sa commune. Ce fut ainsi que la nouvelle doctrine se répandit en 1530, avec des succès divers à Morat, à Neuchâtel, dans le comté de Vallangin, dans les montagnes du Val de Travers et dans l'évêché de Bâle.

Il y eut un mouvement de recul dans la Suisse romande, en 1531, lorsqu'on y apprit la défaite de Cappel ; Berne elle-même faiblit un instant ; mais reprenant courage, elle comprit que plus cette cause semblait compromise, en partie par sa faute, dans les cantons allemands, plus il fallait la soutenir dans le reste de la Suisse, afin de regagner d'un côté ce qu'on venait de perdre ailleurs. Elle se remit donc à parler avec autorité, et obligea (1532) Fribourg, dans les baillages communs, à faire de nouvelles concessions à la réforme. L'impétuosité de Farel fut dès lors secondée par l'éloquence tout à la fois onctueuse et éclairée de Viret.

Bientôt Farel et les Bernois, tournant leurs efforts du côté de Genève, firent à l'Évangile une conquête plus précieuse encore.

Depuis la fin du XV$^{me}$ siècle, cette ville soutenait, contre les ducs de Savoie, une lutte acharnée pour le maintien de son indépendance [2]. Ceux-ci après s'être emparés, soit par ruse, soit par des achats réguliers, de tous les droits des anciens comtes du Genevois, après s'être fait céder une partie de ceux des évêques, qui dans ce temps étaient presque toujours choisis parmi les cadets de leur maison, aspiraient encore à usurper les droits de la bourgeoisie, de manière à régner en maîtres dans cette ville [3]. Déjà Charles III y était entré de force en 1519. Lévrier, Berthelier et d'autres héros de la liberté avaient payé de

[1] Herminjard, III, 61 et passim.

[2] Voy. Amédée Roget, *Histoire du peuple de Genève.* Gaberel, *Histoire de l'Église de Genève.*

[3] « Genève, dit M. Mignet, risquait le sort de toutes les villes ecclésiastiques du royaume de Bourgogne, telles que Grenoble, Gap, qui étaient tombées au pouvoir du dauphin viennois, Lyon, au pouvoir de Philippe-le-Bel, Valence, Die, Saint-Paul, au pouvoir de Louis XI. » (*Notices et mémoires historiques*, p. 257.)

leur tête leur résistance aux usurpations du duc. La bourgeoisie, se voyant hors d'état de résister seule à ce voisin puissant, rechercha vivement l'alliance des cantons suisses. Les partisans de cette union, qui prirent de là le nom d'Eignots (Eidgenossen) l'emportèrent dans la bourgeoisie sur le parti des Mamelous, partisans de la soumission au duc et, en 1526, ils conclurent, par l'entremise de Besançon Hugues, une alliance avec Berne et Fribourg. A cette occasion, les armoiries du duc furent jetées dans le Rhône.

De telles circonstances ne pouvaient que développer à Genève des germes de réformation. Engagée dans une lutte avec un des princes catholiques les plus ardents, mécontente de son évêque qui, s'il ne trempait pas ouvertement dans les entreprises du duc, n'y mettait du moins aucun obstacle, indignée contre son clergé qui, dans le danger où elle se trouvait, n'avait de souci que de ses prérogatives, et, malgré sa richesse, refusait de faire le moindre sacrifice pour la défense commune, molestée sur ses frontières par une noblesse catholique, celle des gentilshommes dits « de la cuiller » qui ravageait son territoire, et la tenait sans cesse en échec, elle se trouvait par là en pleine voie d'opposition contre l'Église. L'alliance avec Berne ne tarda pas à donner à cette opposition une direction plus déterminée. Nous apprenons par la lettre d'un bernois, Thomas Hofen, à Zwingli, datée de l'an 1527[1], que le nombre des amis de l'Évangile croissait chaque jour à Genève, malgré la résistance des sept cents prêtres qui s'y trouvaient alors, et qui déjà se plaignaient de la rareté des offrandes et du mépris des indulgences. « Comme ils n'entendent rien à l'art de la chaire, ajoutait-il, et ne savent que dire la messe, nul doute que si l'on envoyait des prédicateurs à Genève, ils n'ébranlassent complètement les fondements du papisme. » En 1530, sur les plaintes du vicaire de l'évêque contre les infractions fréquentes à la discipline de l'Église, le Conseil renouvela l'ordre d'observer les jeûnes, d'écouter la messe avec recueillement, et défendit d'embrasser la religion luthérienne. Mais on ne tint compte de cette défense, et le Conseil lui-même, tout en la publiant, fit au clergé des remontrances sévères sur ses désordres.

La première fois que ces dispositions hostiles éclatèrent au grand jour, ce fut, de même qu'en Allemagne et à Zurich, à l'occasion des

[1] Zwingli, *Opp.*, VIII, 14.

indulgences. En 1532, comme on parlait d'un jubilé, celui du tiers du siècle, et des indulgences accordées à cette occasion, on trouva dans la ville des placards qui promettaient aux pécheurs un pardon général sans autre condition que celle de la repentance et de la foi en Jésus-Christ. Vernly, chanoine fribourgeois, ayant voulu frapper de son épée un genevois qui affichait l'un de ces placards contre les murs de la cathédrale, reçut lui-même une blessure et fut maltraité ainsi que d'autres partisans du pape.

C'est alors que Farel, instruit des sentiments qui animaient la bourgeoisie de Genève, s'y rendit, et, dès les premiers entretiens, gagna à la cause de la réformation un grand nombre de personnes ; mais le parti catholique y était encore très puissant. Farel, cité successivement devant le Conseil et devant le vicaire de l'évêque, menacé de mort par la populace et par les gens du vicaire qui tirèrent sur lui un coup d'arquebuse, heureusement sans succès, fut obligé de quitter la ville et se retira dans le pays de Vaud. A Orbe, il trouva un de ses disciples, Antoine Froment, à qui, sans rien déguiser de ce qui lui était arrivé, il persuada d'aller prêcher à Genève à sa place. Froment qui avait eu quelque peine à accepter cette vocation, éprouva bien plus d'hésitation encore en voyant à quel point les esprits s'étaient refroidis depuis le départ de Farel ; mais un remords s'empara de lui au moment où il quittait la ville ; il y rentra, et se rappelant le succès que Farel avait obtenu à Aigle quelque temps auparavant en ouvrant une école, il annonça qu'il enseignerait à lire et à écrire dans l'espace d'un mois. Ces promesses attirant chez lui beaucoup de personnes d'âge mûr, il se mit à les entretenir des choses de la religion ; le nombre de ses auditeurs augmentait sans cesse, et se trouva un jour si considérable que, la salle n'y pouvant suffire, ils se portèrent sur la place du marché où ils le pressèrent de leur annoncer la Parole de Dieu. Interrompu par l'ordre du Conseil, il n'en poursuivit pas moins son discours. Mais il vit bientôt qu'il ne pouvait demeurer à Genève où les émeutes suscitées par le parti catholique l'exposaient à de continuels dangers.

Dans de telles conjonctures, le Conseil était fort embarrassé pour prendre une décision entre le fanatisme de la multitude et le parti réformé toujours croissant dans la bourgeoisie, entre les Fribourgeois qui menaçaient continuellement Genève de rompre leur alliance avec elle et les Bernois qui venaient de lui prêter le secours le plus pré-

cieux. En 1530, en effet, après l'avoir défendue contre de nouvelles attaques, ils avaient contraint le duc de Savoie à signer le traité « de Saint-Julien, » par lequel il s'engageait, sous peine de perdre ses possessions dans le pays de Vaud, à s'abstenir désormais de toute nouvelle entreprise contre elle[1]. En retour d'un tel service, les Bernois demandaient la cession d'une église pour leurs prédicateurs, et pleine liberté de conscience pour les amis de la réforme. Le Conseil cependant, encore retenu par la considération des droits de son prince-évêque, différait toujours de se prononcer et cherchait seulement à calmer les esprits, jusqu'au moment où l'évêque, en quittant la ville (1533) et secondant ouvertement les prétentions du duc, eut fourni aux Genevois un motif plausible pour se soustraire à son obéissance, et permit au Conseil, seul désormais en possession de l'autorité civile, de déférer à la requête des Bernois, et d'autoriser, en 1535, une discussion publique qui aurait lieu sous sa présidence. Les prêtres du diocèse ayant refusé d'y paraître, furent remplacés par un dominicain et par Caroli, docteur de Sorbonne qui, après avoir soutenu durant un mois la cause catholique contre Farel, Froment et Viret, finirent par céder à leurs arguments. Encouragé par ce succès, Farel se permit de prêcher à la cathédrale sans l'autorisation du Conseil qui, avant de rien décider, voulut encore entendre ce que les prêtres auraient à opposer au résultat de la dispute. Ceux-ci s'étant bornés à réclamer le *statu quo*, le Conseil leur ordonna de cesser de dire la messe, et publia, le 23 août 1535, un édit pour enjoindre à tous de vivre désormais selon l'Évangile. C'est ainsi que la réformation fut établie à Genève. Le 21 mai 1536 le peuple, réuni en conseil général, lui donna sa sanction définitive.

Ce n'était pas sans raison qu'avant de se résoudre à une telle démarche, le Conseil avait voulu prendre du temps et bien peser ses mesures. Le clergé, et à sa tête l'évêque réfugié à Annecy, les catholiques et leurs partisans fugitifs, ainsi que la noblesse des environs poussèrent à l'envi le duc de Savoie à soumettre cette ville rebelle. Dès le commencement de 1536, le duc rouvrit les hostilités. Les Genevois, tout en faisant des prodiges de valeur, furent obligés de recourir de nouveau à l'appui de leurs alliés de Berne, qui, fondés sur le traité

[1] Ruchat, III, 237-239, 247.

de Saint-Julien, déclarèrent la guerre au duc et envahirent immédiatement le pays de Vaud. Tout les secondait dans cette entreprise. Le roi de France, irrité contre ce prince qui venait de se jeter dans le parti de Charles-Quint, lui avait lui-même déclaré la guerre et s'était emparé de la Bresse et de la Savoie. Le duc ne put donc opposer aux Bernois qu'une vaine résistance. Aussi, tandis que les Genevois allèrent conquérir quelques-unes de ses possessions dans leur voisinage, et délivrer leur concitoyen Bonnivard, détenu depuis six ans au château de Chillon, les Bernois, en 1536, soumirent sans résistance, dans l'espace de onze jours, le pays de Vaud, celui de Gex, et le Chablais.

Leur premier soin, pour s'assurer cette conquête, fut d'établir la réforme dans les pays conquis. La tâche fut aisée à Lausanne, où la bourgeoisie était brouillée avec son évêque et avait bien accueilli Viret. Pour donner cependant à cette mesure une couleur de légalité, le gouvernement de Berne ordonna pour le 1er octobre une dispute publique à Lausanne. Après avoir tenté en vain de l'esquiver par des défaites ou des protestations, les députés catholiques, à l'exception d'un seul, se montrèrent assez faibles dans la discussion pour que les Bernois les déclarassent vaincus. En conséquence, le 24 décembre 1536, ils publièrent l'édit de réforme, et la firent établir dans chaque commune par leurs baillis escortés de gens armés. La culte catholique fut ainsi aboli, les images et les autels détruits aux frais des communes, les églises remises à des pasteurs réformés, et ceux qui ne voulurent pas se soumettre furent invités à quitter le pays. Les biens des églises servirent la plupart à remplir le trésor de Berne, quelques-uns à réconcilier les communes avec la réforme; la moindre partie fut consacrée à l'instruction populaire, ou aux frais du nouveau culte. Cependant on fonda, en 1537, l'académie de Lausanne pour former des pasteurs; en 1540 on y joignit un collège. Viret eut la direction des nouvelles églises, surtout de celle de Lausanne. Dans les bailliages communs avec Fribourg, on fit consentir ce canton à la réforme, en partageant avec lui le produit de la vente des biens d'église.

Quant à Genève, après l'avoir délivrée, les Bernois auraient voulu s'approprier les droits et les revenus que l'évêque et le duc de Savoie avaient possédés sur son territoire, en un mot, garder pour eux Genève, ainsi que Lausanne et le pays de Vaud. Genève acheta son indépen-

dance par de grands sacrifices pécuniaires, que lui facilitèrent ses propres conquêtes en Savoie, puis elle s'occupa d'affermir dans son sein la réforme encore chancelante, pour s'en faire un rempart solide et permanent contre la Savoie, en sévissant contre les prêtres qui disaient encore la messe, contre les particuliers qui allaient l'entendre ou qui conservaient encore chez eux des images, et en faisant jurer en 1537 à tous les bourgeois de se conformer à une confession de foi protestante, qui fut rédigée exprès par Farel ou plutôt, comme nous le verrons, par Calvin. Ensuite, le Conseil travailla à établir la réformation chez ses sujets de la campagne encore fort attachés au catholicisme. Il fit venir les prêtres, qui cherchaient à affamer Genève, et leur enjoignit, s'ils ne pouvaient prouver la messe par l'Écriture, de la cesser aussitôt. Les prêtres demandèrent à être tolérés dans l'exercice du culte de leurs ancêtres: Bonnivard appuya cette requête, mais Farel s'écria: « Voulez-vous vous opposer présentement à l'ordre de Dieu ? » Sur ses instances l'ordonnance fut maintenue, mais il demeura encore assez longtemps bien des traces de papisme dans les villages et même dans la ville.

Cependant la défaite du duc de Savoie et la conversion du pays de Vaud, du Chablais, du pays de Gex qui en avait été la conséquence ne pouvaient manquer de consolider la réforme à Genève. Cette ceinture d'églises réformées, fondées d'une part entre elle et la Savoie, de l'autre entre elle et la France, en la protégeant de ces deux côtés, allait lui permettre d'accomplir les nouvelles destinées auxquelles sa position lui permettait d'aspirer. Ville indépendante, alliée à la Suisse protestante, située aux frontières de la France, dont elle parlait la langue, à proximité de l'Allemagne et de l'Italie, elle était bien placée pour devenir un asile ouvert aux persécutés de ces divers pays et un foyer de lumières pour tout le sud-ouest de l'Europe. Mais, pour la mettre en état de remplir un tel rôle, il lui fallait un chef qui, comprenant les avantages de cette position, eût assez d'énergie et de talent pour les mettre à profit, qui, au zèle d'un réformateur, joignît les vues d'un homme d'état, qu'enfin la trempe de son caractère, l'étendue de son savoir, missent hors de pair et désignassent au loin comme un des oracles de la réforme. Farel, malgré son zèle, était insuffisant pour de si grandes choses, mais il eut le mérite de découvrir et de fixer à Genève l'homme capable de les accomplir. Cet homme fut Calvin.

Jean Chauvin ou Caulvin[1] était né le 10 juillet 1509, à Noyon en Picardie, d'une famille respectable et aisée. Son père était considéré des gentilshommes du pays pour son jugement et sa prudence. Calvin suivit à Paris en 1523 les jeunes de Monmor pour y faire ses études académiques. Au collège Montaigu, devançant de bonne heure tous ses camarades, il s'instruisit dans la logique et les arts libéraux. Son père avait réussi, par son crédit auprès du clergé, à le faire pourvoir, dès l'âge de douze ans, d'une chapellenie dans la cathédrale de Noyon. Il le destinait alors à entrer dans les ordres et, à dix-huit ans, lui avait fait obtenir en outre la cure de Marteville, échangée deux ans plus tard contre celle de Pont-l'Evêque, lieu d'origine de sa famille. Mais bientôt son père se ravisa, et pensant que la carrière du droit le conduirait plus facilement aux richesses et aux honneurs, lui fit dès l'an 1527 étudier la jurisprudence à Orléans, puis à Bourges. Le jeune Calvin se distingua de nouveau dans ces deux universités, au point que souvent il servait de suppléant à ses professeurs et obtint le doctorat d'une voix unanime. A l'étude du droit il joignit, sous la direction de Melchior Volmar, celle du grec et de l'antiquité classique, que cependant il ne poussa jamais aussi loin que Mélanchthon. D'un caractère naturellement sérieux et même austère, aussi sévère pour les autres que pour lui-même, il prenait volontiers, dit Bèze, le ton de censeur envers ses camarades et inclinait de plus en plus vers les études théologiques. C'est à tort cependant qu'on a prétendu que dès cette époque, avant l'âge de vingt ans, il était affilié au parti novateur, au point de prêcher dans les assemblées particulières des réformés d'Orléans.

Ses lettres, datées de 1531 et 1532[2], ainsi que plusieurs passages de ses écrits postérieurs, prouvent qu'à cette époque il se disait encore « trop attaché aux superstitions romaines pour être facilement tiré de ce bourbier, » qu'il résistait de toutes ses forces aux nouveautés qu'il entendait proférer autour de lui, et ne pouvait se résoudre à croire qu'il eût été jusque là plongé dans l'ignorance et l'erreur. Ce qui le tenait surtout éloigné des partisans de la réforme, c'était, comme il le disait plus tard dans sa réponse au cardinal Sadolet, « son respect pour l'auto-

[1] Voyez sa biographie principalement dans Théodore de Bèze, Vuillemin, Kampschulte, Roget, Charles Dardier et dans le recueil complet de ses œuvres dû à MM. Reuss, Baum, Cunitz, de Strasbourg.

[2] Kampschulte, *Calvin's Leben*, p. 233.

rité de l'Église, » et lorsqu'il en vint à comprendre l'opposition de quelques-uns des dogmes catholiques avec l'Évangile, il s'en tint longtemps au même point que ses amis Duchemin et Daniel, à celui où s'étaient arrêtés Erasme et Lefèvre d'Etaples, partisans d'une réforme sans séparation, sans rupture avec l'Église. A la mort de son père, en 1531, il ne quitta la jurisprudence que pour se livrer aux belles-lettres dans lesquelles il aspirait avant tout à se faire un nom. Dans son premier ouvrage publié en 1532 (Commentaires sur « la Clémence » de Sénèque), il n'y a pas trace de principes réformateurs. Il en est autrement dans son second ouvrage, la « Psychopannychie, » publiée en 1534, qui nous fait voir sa conversion comme accomplie alors.

C'est à Paris où il se rendit la même année, toujours préoccupé de ses projets littéraires, qu'il fit, mais non point encore sous son nom, le premier acte d'opposition aux idées religieuses de son temps. Un humaniste de Bâle, Nicolas Cop, récemment élu, en 1533, recteur de l'université de Paris, l'ayant prié de composer pour lui le discours d'installation qu'il devait prononcer le jour de la Toussaint, Calvin s'y prêta, et dans ce discours, dont un fragment nous a été conservé [1], bien que l'exorde se terminât par un *ave Maria*, il sema quelques maximes évangéliques contraires au mérite des œuvres, et lança contre les sophistes des traits où les théologiens de Paris crurent se reconnaître et dont la franchise déplut à la Sorbonne et au Parlement. Cop, menacé de la prison, s'enfuit à Bâle. Calvin, qui avait intercédé pour lui auprès de la reine de Navarre, apprenant qu'on cherchait à l'arrêter lui-même, quitta également Paris, et, sous le pseudonyme de Charles d'Espeville, se réfugia à Angoulême, chez le chanoine du Tillet, l'un de ses amis, dont la riche bibliothèque lui servit à préparer les matériaux de son *Institution chrétienne*. Dans la lettre qu'il écrivit de là à son ami Daniel [2], il se félicite d'y jouir d'un repos peu d'accord, il faut l'avouer, avec le zèle infatigable que quelques historiens lui attribuent dès ce temps-là pour la réforme. Il se rendit ensuite à Nérac, auprès de Lefèvre, alors retiré à la cour de Marguerite de Valois. Le 4 mai de la même année (1534), nous le trouvons à Noyon, où il résigna enfin ses deux sinécures ecclésiastiques, non pas précisément comme

[1] Voy. Herminjard, III, 146-147, 418.
[2] Ibid., IV, 158. *Zeitsch. f. hist. th.*, 1852, 208.

l'observe Michelet « avec le désintéressement altier » de Rousseau, mais *mediante pretio conventionis*, selon le texte original.

C'est de ce moment, et non de 1527, ni de 1529, comme l'ont pensé divers historiens, qu'il faut faire partir sa conversion proprement dite, je veux dire sa séparation d'avec l'Église romaine. Il a fixé lui-même cette date [1] dans une préface de l'an 1561, où il raconte que « vingt-six ans auparavant, l'année même de sa conversion, il s'était retiré en Allemagne. » Or, son premier voyage en Allemagne eut lieu en 1534, lorsque, comme il le dit encore, il ne songeait qu'à échapper à ceux qui venaient à lui de tous côtés par le désir de la pure doctrine [2]. On voit par là que de sa rupture avec le papisme, il y avait encore loin pour lui au rôle d'apôtre de la réformation. C'est ce que lui rappelait plus tard son ami Du Tillet [3].

De retour à Orléans, Calvin acheva sa « Psychopannychie, » ouvrage dogmatique où il réfutait, d'après l'Écriture, l'opinion des anabaptistes touchant le sommeil des âmes après la mort, et qu'il publia malgré l'avis de Capiton, à qui il en avait envoyé le manuscrit. D'Orléans, il s'aventura à retourner à Paris. Il y revit ses anciens amis partisans de la réforme, mais, menacés par un fanatisme catholique de jour en jour plus ardent, ensorte que ce séjour, et même celui de la France, ne lui paraissant pas sûr pour lui-même, il partit pour l'Allemagne, passa par Strasbourg, et arriva à Bâle, dans les derniers jours de 1534 ou les premiers de 1535. Là, persistant à déguiser son nom et évitant tout ce qui pouvait fixer sur lui l'attention, « vivant, dit-il, comme caché [4], » n'étant connu que d'un petit nombre de personnes, telles que Grynæus et Olivetan, il reprit avec joie ses études littéraires et bibliques, s'appliqua à l'étude de l'hébreu, et poursuivit assidûment son ouvrage de l'Institution chrétienne. Mais les nouvelles toujours plus sinistres qu'il recevait de France lui rappelèrent bientôt les amis qu'il y avait laissés.

Zwingli avait, en 1529, adressé à François Ier son ouvrage *de verâ et falsâ religione*, avec une préface apologétique en faveur des réformés français. Calvin, dans le même but, lui adressa l'éloquente dédicace de

[1] Herminjard, III, 204.
[2] Ibid., p. 242.
[3] Ch. Dardier (*Encycl. des Sc. relig.*, II, 532).
[4] « L'année même de ma conversion, je partis pour l'Allemagne, afin que là je pusse vivre à recoy en quelque lieu incognu. »

la première édition de son Institution chrétienne. Le roi de France devait trouver dans cet ouvrage, auquel il n'avait travaillé que dans un but d'instruction, l'exposé des vrais principes religieux de ceux que le monarque prétendait réprimer comme anabaptistes, et non persécuter comme réformés. La date de cette dédicace (août 1535), antérieure d'un an environ à la publication de l'ouvrage lui-même, a donné lieu à des discussions littéraires et biographiques d'une certaine importance, sur cette époque de la carrière de Calvin. Nous regardons ces discussions comme tranchées, et suivrons sans hésiter l'itinéraire de Calvin, tel que, d'après les sources originales, il a été tracé par les savantes recherches de plusieurs historiens [1].

Aussitôt après la publication de son grand ouvrage, savoir vers la fin de mars 1536, « Calvin se sentit pressé, dit Bèze, de visiter la duchesse de Ferrare, et en même temps de saluer de loin l'Italie. » Il passa deux mois sous le nom de Charles d'Espeville, à la cour de cette princesse, fille de Louis XII, tout occupé de l'affermir, ainsi que les personnes distinguées qui l'entouraient, dans des sentiments favorables à la réforme; puis il quitta l'Italie, « où il n'était entré, dit-il, que pour en sortir, » se rendit à Noyon pour mettre définitivement ordre à ses affaires, et il se disposait à gagner Strasbourg pour s'y fixer et poursuivre paisiblement ses études. Mais l'empereur étant alors en guerre avec la France, la route la plus directe, par la Lorraine, se trouvait fermée; il fut obligé de passer par Genève où il arriva un soir, vers la fin de juillet 1536, se proposant d'en repartir le lendemain. Mais il y fut reconnu par Du Tillet, qui se hâta d'en informer Farel, et celui-ci, qui, bien que secondé dans son ministère par Viret et Corault, succombait parfois à la tâche, résolut de gagner un collaborateur de ce mérite, et, de concert avec Viret, le pressa vivement de se fixer auprès d'eux. Calvin alléguait sa jeunesse, ses études. « Eh bien! lui dit Farel, je te déclare au nom de Dieu tout-puissant, que si tu ne veux pas te vouer avec nous à cette œuvre, et si tu te cherches plutôt que Christ, le Seigneur te maudira. » Calvin crut voir dans cette menace l'appel de Dieu lui-même, il y céda, se rendit d'abord à Bâle, revint en

[1] Voy. Œuvres complètes de Calvin publiées par MM. Baum, Cunitz et Reuss. — Correspondance des réformateurs, par M. Herminjard, *passim*. — Lettre de M. Rilliet à M. Merle d'Aubigné. Genève, 1864 (*Bibl. univ.*, XX, 522). — *Histoire du peuple de Genève*, par M. Roget.

août à son nouveau poste, demandant de n'être point appelé à prêcher et se chargea d'abord uniquement de l'enseignement théologique. Mais bientôt il se rendit aux vœux de la bourgeoisie, qui lui fit conférer les fonctions de pasteur [1].

Appelé ainsi malgré lui au ministère de la parole, il voulut s'en acquitter avec cette conscience austère qu'il apportait à l'exercice de tous ses devoirs, et trouvant les mœurs de Genève, tout récemment conquise à la réforme, bien éloignées de l'idéal qu'il se formait d'une cité évangélique, non content de censurer du haut de la chaire les dérèglements qu'il y surprenait, il adjura l'autorité civile de l'aider à les extirper par une répression sévère, et se prononça publiquement contre les magistrats trop lents à les punir. La rigueur de ses exigences, l'âpreté de ses censures, déplurent à un grand nombre de citoyens. Les Eignots qui venaient de s'affranchir de l'ancien despotisme clérical n'étaient pas d'humeur, disaient-ils, à subir celui d'un nouveau clergé [2]. Sans être, comme Calvin les en accusa indistinctement, des *libertins*, dans le mauvais sens de ce mot [3], sans mériter le blâme excessif qu'a jeté sur eux Bonnivard qui, lui-même, sous le rapport des mœurs, n'était pas en tout un modèle, ils ne voulaient pas qu'on s'ingérât trop avant dans l'examen de leur vie privée ; plusieurs aussi protestèrent au nom de la liberté des consciences contre la confession de foi de 1537, rédigée par Calvin, et dont la signature fut, sur ses instances, imposée individuellement à chaque citoyen par le ministère des dizeniers. On fut également froissé de la raideur avec laquelle ces ministres étrangers repoussaient certains usages de peu d'importance que les Suisses avaient conservés dans le culte public, savoir le pain sans levain, les baptistères, la célébration des quatre grandes fêtes annuelles, entre autres Noël et l'Ascension, tandis que Calvin ne voulait aucun autre jour férié que le dimanche. Il paraissait imprudent de s'aliéner, pour des sujets de peu d'importance, de fidèles alliés dont on était encore débiteur. Enfin, menacés eux-mêmes du projet de discipline ecclésiastique mis en avant par Calvin, les eignots firent nommer par le conseil général des magis-

[1] C'est à la date du 4 septembre 1536 que les registres du Conseil de Genève font pour la première fois mention de Calvin, désigné par ce mot : *iste Gallus* (Am. Roget, t. I).

[2] Herminjard, V, 59.

[3] Voy. Galiffe, p. 95, 123.

trats opposés à ce qu'ils appelaient « la tyrannie des ministres. » Calvin et ses collègues déclarèrent alors que dans une ville qui ne voulait se soumettre à aucune règle de mœurs, ni repousser des rites qu'ils estimaient entachés de superstition romaine, ils ne pouvaient consentir à donner la communion, et, en effet, nonobstant l'ordre du Conseil, le dimanche de Pâque 1538, Calvin et ses deux collègues s'y refusèrent[1]. Les eignots en furent exaspérés; Corault, en outre, s'attira l'animadversion des magistrats par les invectives grossières dont il les flétrit du haut de la chaire. Tous trois reçurent l'ordre de quitter Genève dans le plus bref délai[2]. Calvin avoua plus tard qu'il eut un mouvement de joie en déposant un fardeau dont il ne s'était chargé qu'à contre-cœur, et se trouvant libre de retourner à ses premiers projets.

Toutefois les ministres exilés, pour se justifier auprès des Bernois qui venaient d'interdire à leur clergé toute communion avec eux, se rendirent au synode général suisse assemblé à Zurich. Là, ils reconnurent que sur certains points, ils avaient peut-être déployé trop de rigueur. Calvin en particulier se montra moins exclusif sur les rites, et se déclara disposé à les admettre[3], n'insistant plus que sur le maintien de la discipline consistoriale. Le synode, en conséquence, chargea les Bernois d'intercéder à Genève en leur faveur[4]. Berne n'y consentit qu'après avoir adressé aux trois exilés de sévères remontrances, auxquelles le Conseil de Genève joignit un refus non moins offensant.

Là-dessus, Calvin se rendit à Bâle, puis à Strasbourg, où Bucer le pressa de se fixer. Il était alors bien décidé à renoncer au ministère et à rentrer dans la vie privée; mais les instances de Bucer l'emportèrent encore sur sa résolution. Il fonda à Strasbourg une église française[5], à laquelle il donna sa discipline qui servit plus tard de modèle à la France

[1] Au commencement de ces troubles et le 13 février 1538, Grynæus écrit de Bâle à Calvin une fort belle épître d'encouragement (Herminjard, IV, p. 361), mais un peu après (ibid. 380), il le blâme de ses préventions haineuses et injustes contre les Bernois. Il l'exhorte à tolérer chez les frères des diversités de sentiments qui doivent « tendre à unir plutôt qu'à diviser. » Il lui propose l'exemple de Farel, dont le caractère s'adoucit avec l'âge, et laisse entendre que ce qui choquait le plus Calvin chez certains pasteurs bernois, c'était uniquement la rudesse de leurs manières.

[2] Herminjard, 423.

[3] Ibid., 425.

[4] Ibid., 428.

[5] Henri, *Calvins Leben*, I, 211.

réformée; il défendit ses vues et acquit de l'influence par les relations qu'il eut l'occasion de nouer avec les réformateurs allemands. Appelé à l'enseignement de la théologie, il se concilia dans ses doubles fonctions de professeur et de prédicateur, le respect des habitants de la ville, qui l'envoyèrent avec Bucer pour assister en leur nom aux conférences de Worms et de Ratisbonne ouvertes en 1541. Ce fut encore à Strasbourg qu'après divers projets de mariage qui avaient échoué [1], il épousa la vertueuse Ideletta de Bure, veuve d'un anabaptiste converti; ils n'eurent qu'un fils qui mourut en bas âge.

Il ne paraît point que, pendant l'exil de Calvin, les nouveaux magistrats de Genève se montrassent disposés, comme on l'a dit, à sacrifier les intérêts de son indépendance à l'ambition de la Savoie ni ceux de la réforme aux tentatives du catholicisme. Nous les voyons, comme leurs prédécesseurs, bannir les prêtres qui continuaient à dire la messe et les personnes qui y assistaient. C'est également à tort qu'on les a représentés comme des hommes sans religion et sans mœurs. Calvin les accuse plutôt d'une faiblesse de caractère qui permettait au bas peuple, dégagé de tout frein, de pousser la liberté jusqu'à la licence [2]. On leur a reproché avec plus de vraisemblance un excès de soumission aux exigences de leurs alliés de Berne, soumission qui donna lieu aux dissensions entre ce qu'on appelait à Genève les « Guillermins, » partisans de Guillaume Farel, et les « articulants » (négociateurs des articles du traité avec Berne). Les catholiques du dehors espérèrent un moment mettre ces troubles à profit pour faire rentrer Genève dans le sein de leur église. Il se tint, en effet, à Lyon, une conférence à ce sujet, sous les auspices du pape Paul III, ensuite de laquelle le cardinal Sadolet, évêque de Carpentras, adressa au Conseil et au peuple de Genève (*S. P. Q. Gen.*) une épître habilement conçue dans ce dessein.

Cette épître flatteuse envoyée à Genève, pendant l'absence de son principal réformateur, à un gouvernement irrité contre lui, fut transmise à Calvin, qui se chargea d'y répondre et qui, en huit jours, s'en acquitta avec une force de raisonnement et en même temps avec un ton pathétique d'affection pour son ancien troupeau, qui lui ramena

[1] Calvin, *Ep., an.* 1540.
[2] Calvin, *Ép.* 389.

beaucoup de ses anciens adversaires. Mais, tout en répondant au cardinal, Calvin comprit aussi, mieux qu'il ne l'avait fait auparavant, le danger du schisme auquel l'église de Genève était livrée et auquel, par sa raideur, il avait lui-même contribué. Son séjour à Strasbourg et les leçons de modération qu'il y avait reçues, concoururent aussi à l'adoucir à l'égard de ses successeurs sur le compte desquels il s'exprima en termes plus modérés. Il ne cessa dès lors de prêcher à ses amis de Genève la tolérance et la paix en tout ce qui n'était qu'accessoire. De là, selon M. Herminjard[1], la pacification conclue à Morges en 1539 entre les amis de Calvin et de Farel et leurs quatre successeurs, et à laquelle, de Strasbourg où il était encore, il donna son assentiment.

La défaite du parti des articulants et la mort de leur capitaine Jean-Philippe, qui avait eu la plus grande part à l'exil de Calvin, encouragèrent ses amis à solliciter son rappel. A Strasbourg, puis à Worms, à Ratisbonne, il reçut de leur part les invitations les plus pressantes à y consentir. Il y résista longtemps; les instances de Farel lui-même ne purent d'abord le persuader. « Il avait oublié, disait-il, l'art de traiter avec la multitude, n'ayant à Strasbourg autour de lui qu'un petit nombre d'hommes bien disposés qui le regardaient comme leur précepteur. » Il n'y avait aucun endroit du monde qu'il redoutât autant que Genève. « Plutôt cent autres supplices que cette croix, qui me ferait endurer mille tortures[2]. » Mais, lorsqu'aux sollicitations de ses amis se joignirent celles des trois Conseils de la république, le sentiment du devoir l'emporta enfin pour le ramener à son troupeau. Le 13 septembre 1541, il rentra dans Genève, et c'est de ce moment que date le grand rôle qu'il devait y remplir et, par son moyen, celui auquel Genève était destinée. Bien des conditions, cependant, manquaient encore à cette ville pour la mettre en état d'occuper un poste aussi important.

Il lui fallait un peuple qui sentît assez le prix de la réforme pour la défendre à outrance contre les entreprises de ses voisins; une constitution politique qui en assurât la durée; une organisation ecclésiastique qui lui imprimât une direction à la fois puissante et salutaire, des lois civiles qui concourussent avec les institutions religieuses au maintien de la pureté des mœurs, enfin, pour propager au loin les principes dont

[1] Herminjard, V, 243. *Journal de Genève*, 18 juillet 1862.

[2] *Ép. (ad Farellum)* 214. *Centum potius aliæ mortes quam illa crux in quâ millies periturus esset.*

Genève était dépositaire, un système de hautes études sous lequel pussent se former de nouveaux apôtres de la réformation.

C'est à Calvin que Genève fut, non pas uniquement, comme on l'a dit, mais principalement, redevable de toutes ces ressources. Sans doute, son alliance avec Berne, et le décret du 23 août 1535, en éloignant d'elle les catholiques les plus ardents, l'avaient fait pencher plus décidément du côté de la réforme. Toutefois une grande partie de la bourgeoisie se montrait encore plus jalouse de ses libertés et de ses franchises qu'attachée à l'Évangile; elle avait vu surtout dans la réformation un moyen de se soustraire au joug de son évêque, d'étendre ses propres privilèges, d'échapper aux pièges de la Savoie, de chasser un clergé qu'elle haïssait; il fallait maintenant la disposer à aimer la réformation pour elle-même.

Pour renouveler cette population trop peu zélée encore au gré de Calvin, il sut mettre à profit les persécutions que les réformés avaient à souffrir dans les pays voisins, ressource bien chèrement payée sans doute, mais qui fut néanmoins précieuse pour Genève et pour la cause qu'elle devait servir. Calvin attira de tous côtés ceux d'entre eux qui, pour ne pas trahir leur conscience, étaient forcés de quitter leur pays natal. Il leur faisait trouver à Genève non seulement un asile hospitalier, mais encore une seconde patrie, et il incorpora ainsi à la nation genevoise, des protestants éprouvés qui, ayant souffert pour la réforme, étaient prêts encore à tout sacrifier pour elle et qui, s'ils ne parvenaient pas toujours à réchauffer par leur zèle celui des anciens bourgeois, imprimaient du moins à Genève, par leur présence même, une physionomie nouvelle et toute protestante. Par là, Calvin n'assurait pas seulement chez elle l'avenir de la réformation, il donnait à sa patrie adoptive une nouvelle garantie d'indépendance, en séparant profondément, par cette infiltration de nouveaux éléments, les idées et les mœurs genevoises de celles du peuple que Genève avait alors le plus à redouter; il élevait autour d'elle le plus solide des remparts, il soustrayait pour longtemps son peuple à cette dangereuse attraction que la Savoie avait trop longtemps exercée sur lui. Genève ne pouvait demeurer libre qu'en demeurant protestante.

Mais, en attendant que sa population se fût ainsi transformée, son indépendance et ses institutions religieuses auraient couru plus d'un danger, si elle eût conservé la constitution purement démocratique qui la régis-

sait depuis la fuite de son évêque. Le caractère dissipé de l'ancienne bourgeoisie, les votes capricieux, les incessantes fluctuations de Conseils généraux souvent tumultueux eussent entretenu dans Genève un état de mobilité, que les catholiques du dehors et du dedans eussent été toujours prêts à exploiter et qui en tout cas eût nui à sa considération et à son influence. Calvin comprit de bonne heure toute l'étendue de ce danger. Chargé presque dès son retour, à raison des lumières qu'on lui connaissait en jurisprudence, de reviser de concert avec son ami Colladon, les édits civils de Genève, il eut soin de les mettre en harmonie avec les intérêts politiques de la nation. Quoique les historiens aient peut-être exagéré l'influence de Calvin sur la constitution de Genève [1], on lui doit en partie cette forme de gouvernement représentatif qui, en donnant à chacun des membres de l'État une influence proportionnée à ses lumières, à sa moralité, à sa valeur réelle, assura pour longtemps à Genève les bienfaits d'une véritable et solide liberté. Tout en maintenant le Conseil général des bourgeois, en lui laissant le vote définitif et l'autorité suprême, il eut soin tout au moins de ne lui soumettre les questions sur lesquelles il devait voter, qu'élaborées déjà par plusieurs délibérations préalables et à travers la filière de trois ou quatre assemblées de plus en plus restreintes, choisies parmi l'élite de la nation; en sorte que la souveraineté populaire s'exerçait sous la direction des citoyens les plus recommandables, qui se trouvaient aussi d'ordinaire les protestants les plus zélés.

Calvin apporta naturellement ses principaux soins à l'organisation religieuse du pays. Il dressa le formulaire de doctrine, appelé le catéchisme [2], composa la liturgie, compila les ordonnances ecclésiastiques, dressa le plan de sa célèbre discipline dont l'histoire doit plus tard nous occuper, divisa l'église de Genève en trois quartiers qu'il plaça sous la surveillance étroite et active des pasteurs, en leur prescrivant des visites annuelles et générales de leur troupeau. Il s'appliqua enfin à

[1] Roget, II, 64.

[2] L'édition française de ce catéchisme, rédigée par Calvin en 1536, pour l'instruction populaire, était devenue extrêmement rare, lorsque M. Henri Bordier en a découvert à Paris un exemplaire qui a été publié en 1878 par MM. Rilliet et Th. Dufour avec la confession de foi de 1537, rédigée également par Calvin et qui avait été attribuée à Farel. Ils y ont joint une histoire instructive de la première partie du ministère de Calvin à Genève.

faire régner l'ordre dans toutes les branches de l'administration ecclésiastique.

Ce qu'il ambitionnait par-dessus tout pour Genève, c'était d'en faire un foyer actif de propagande protestante au dehors, une pépinière de pasteurs et de théologiens pour la France et pour toutes les contrées voisines qui en manqueraient. Tel fut l'objet qu'il se proposa dans l'organisation de son collège et de son académie. De bonne heure, il avait appelé auprès de lui pour l'enseignement des lettres Sébastien Castellion et Maturin Cordier; mais, jusqu'en 1558, il était resté seul chargé de l'enseignement supérieur et surtout de celui de la théologie; et, quoique sa réputation attirât déjà un assez grand nombre d'élèves, il ne put s'empêcher de reconnaître l'insuffisance de ces ressources; il représenta aux Conseils qu'il fallait mettre le collège sur un meilleur pied, et que si l'on ne pouvait établir une université, il fallait au moins créer un ensemble d'études aussi complet que possible pour ceux qui se consacreraient au saint ministère et soigner particulièrement celle des langues sacrées et de la philosophie. Ce plan fut adopté[1]. En 1558 le collège fut réorganisé. L'année suivante, l'académie fut inaugurée; le Conseil établit des chaires de latin, de grec, d'hébreu, de philosophie, de dialectique, outre la théologie que Calvin continua d'enseigner. Bonnivard consacra la plus grande partie de son bien à soutenir ces deux établissements qui, du reste, demeurèrent longtemps assez chétivement dotés, et il leur légua ses livres qui ont formé le premier fonds de la Bibliothèque publique.

De nouveaux élèves accoururent bientôt à Genève de toutes parts[2]; Calvin en comptait quelquefois à ses cours plus d'un millier[3]; encore ce nombre était-il souvent insuffisant pour satisfaire aux demandes des églises. « Envoyez-nous du bois, leur écrivait-il, et nous vous en ferons des flèches. » Après quelques années passées à Genève, ces jeunes candidats allaient répandre au loin les principes qu'ils y avaient puisés, fonder des églises dont Genève demeura pendant quelque temps comme

[1] « Pour ce qu'on ne peut, dit-il, profiter en la lecture de théologie, que l'on ne soit bien instruit aux langues et sciences humaines, et aussi est besoin de susciter de la semence pour les temps advenir, il faudra dresser un collège pour instruire les enfants, afin de les préparer tant au ministère qu'au gouvernement civil. »

[2] Henri, *Leben Calvin's*, II, 179.

[3] Voyez le Livre du Recteur, catalogue des étudiants de l'Académie depuis 1559. Genève, 1860.

la métropole, et Calvin le principal conseiller. Consulté de toutes parts sur des questions de théologie, de discipline, de gouvernement, il soutenait avec les églises et avec les souverains qui les protégeaient une correspondance des plus étendues [1]; au milieu de tant d'occupations, il trouvait encore le temps de prêcher souvent tous les jours, d'enseigner trois fois par semaine, de présider chaque jeudi le consistoire, de faire tous les vendredis des remontrances et des discours à la congrégation, enfin de publier sur toutes les questions du temps une foule de traités, d'opuscules, et d'ouvrages de longue haleine [2].

Chez cet homme qui avait dompté son tempérament naturellement ami de l'étude paisible, et qui traitait son corps en esclave, l'épuisait par les travaux et les veilles, il n'est pas étonnant que l'âge des infirmités ait été précoce. Il prêcha pour la dernière fois au commencement de 1564 et succomba la même année à une complication de maux et à de vives souffrances, pendant lesquelles la seule plainte qu'il fit entendre était celle-ci : « Seigneur! jusques à quand? » Il avait perdu sa femme en avril 1549 et rien n'est plus touchant que le récit qu'il fait de ses derniers moments, les éloges qu'il lui donne et les consolations qu'il reçoit de ses amis. Avant de mourir, il voulut adresser lui-même des recommandations solennelles aux magistrats de la république et aux pasteurs ses collègues [3]. Enfin, il expira le 27 mai 1564, à l'âge de 54 ans, et fut enseveli dans le cimetière commun sans pompe et sans épitaphe, ainsi qu'il l'avait ordonné. Il ne laissa par testament que 255 écus.

Il eut pour successeur à Genève Théodore de Bèze, français comme lui [4]. Né en 1519 à Vézelai, Bèze était issu d'une famille assez distinguée, mais que les longues guerres du duché de Bourgogne avaient ruinée et contrainte de chercher dans le commerce des moyens de subsistance un peu roturiers. Il perdit sa mère dès son bas âge et demeura confié aux soins de son oncle Nicolas de Bèze, conseiller au parlement

[1] Calvin, *Epistolæ*, édition de Strasbourg. J. Bonnet, *Recueil des lettres françaises de Calvin.* Mignet, *Journal des savants,* décembre 1856.

[2] Reuss, *Opp. Calv. Proleg. in tom.* VI, p. 23 (catalogue des opuscules de Calvin, classés dans l'ordre strictement chronologique).

[3] Voyez *Calv. opp.* IX, *ad fin.*

[4] Baum, *Theod. v. Beza*, Leipzig, 1843.

de Paris, qui, voyant les heureuses dispositions de cet enfant, et n'étant point marié lui-même, avait résolu de se charger de son éducation et dans ce dessein l'avait fait venir à Paris. Dès sa neuvième année il fut placé à Orléans pour commencer ses études, et pendant sept ans il demeura dans la maison de Melchior Volmar, ce digne et savant helléniste que ses amis et ses disciples avaient surnommé *Melior*. C'est chez lui que Bèze eut pour la première fois l'occasion de rencontrer Calvin, Olivétan et d'autres partisans de la réforme. Son père le destinait à la jurisprudence qu'il lui fit étudier dans la célèbre faculté d'Orléans. Mais le droit intéressait moins le jeune de Bèze que les classiques grecs et latins, surtout Tibulle et Catulle, à l'imitation desquels il s'essayait dès l'âge de quinze ans à composer de petits poèmes latins. Néanmoins, grâce à sa facilité naturelle, il put, malgré son peu d'ardeur, obtenir à vingt ans le grade de licencié en droit, après quoi il retourna à Paris.

Là, recherché, fêté pour ses talents poétiques, ses manières aimables et distinguées, Bèze ne sut pas résister toujours aux séductions que lui offrait la capitale, et la légèreté de ses penchants, le peu de sévérité de ses mœurs à cette époque ne se peignirent que trop dans quelques-unes des poésies qu'il composa depuis sa seizième année jusqu'à l'âge de vingt-neuf ans, et que l'ambition d'acquérir une réputation littéraire lui fit publier en 1548. Il expia tristement plus tard cet accès de vanité; le souvenir de ses *Juvenilia* sema plus d'un obstacle sur sa carrière de réformateur, donna sur lui une prise dont ses adversaires, Bolsec en particulier, ne manquèrent pas de profiter.

Cependant, l'âge donnant plus de constance à ses goûts, il s'attacha à une jeune personne à laquelle il fit de sérieuses promesses de mariage; ses pensées aussi prirent une direction plus religieuse, et les impressions qu'il avait reçues, les leçons qu'il avait puisées dans le commerce de Volmar prenant toujours plus d'empire sur son esprit, il aspirait à abjurer les entraves du papisme. Pour réaliser son double vœu, il lui fallait renoncer à deux bénéfices très lucratifs dont il était déjà pourvu, à une abbaye de 15000 livres de rentes que son oncle, l'abbé de Froimont, songeait à résigner en sa faveur, et il lui fallait rompre avec sa famille, quitter son pays, et sacrifier enfin une renommée littéraire qui promettait de s'accroître encore. Bèze hésita longtemps à faire tous ces sacrifices, il eut de violents combats à soutenir avec lui-même; enfin, une grave maladie vint l'arracher à son indécision. En face de la

mort dont il était menacé, au milieu des tourments de corps et d'esprit qui l'agitaient, il renouvela le vœu de consacrer à Dieu et au service de l'Église évangélique la santé qu'il aurait recouvrée. Aussitôt que ses forces lui permirent le voyage, il quitta la France sous un nom supposé, accompagné de sa fiancée et de son ami Crespin qui avait formé la même résolution que lui, arriva à Genève le 23 octobre 1548 et se présenta chez Calvin qui le reconnut aussitôt et lui fit l'accueil le plus affectueux. Bèze lui ayant confié les motifs qui l'amenaient, fut admis sans retard à faire profession publique de la religion réformée, et à ratifier en face de l'Église les nœuds secrets qu'il avait contractés. Ce fut à peu près vers cette époque qu'en mémoire du sacrifice qu'il venait d'accomplir, et pour expier ses poésies licencieuses, il composa son poème dramatique du sacrifice d'Abraham. Il s'agissait maintenant de trouver dans cet exil volontaire des moyens de subsistance. Son premier projet était de fonder à Genève, de concert avec son ami Crespin, une imprimerie pour la propagation d'ouvrages protestants. Mais, au retour d'un voyage qu'il fut appelé à faire en Allemagne, Viret, qu'il vit à Lausanne, lui offrit une position plus conforme à ses goûts. Il s'agissait d'enseigner le grec dans l'académie que les Bernois avaient dès l'an 1537 fondée dans cette ville pour faciliter la conversion du pays romand. Avant d'accepter cette vocation honorable, Théodore de Bèze regarda comme un devoir de conscience de faire devant ses futurs collègues, l'aveu des fautes de sa jeunesse et de déplorer le scandale qu'il avait donné par la publication de ses Juvenilia. Ce noble aveu ne le priva point de leurs suffrages; pendant les neuf ans de son séjour à Lausanne il fut non seulement le principal ornement de l'académie, le principal soutien de l'église de cette ville, mais encore, après Calvin, le principal organe du protestantisme français. Les ouvrages qu'il publia à cette époque, les missions importantes qu'il remplit en faveur des réformés de France et d'Allemagne étendirent au loin sa réputation et son influence.

Toutefois les relations qu'il continuait de soutenir avec Calvin, ses efforts pour faire triompher dans le pays de Vaud les doctrines particulières et les institutions sévères de ce réformateur l'engagèrent, comme nous aurons lieu de le raconter plus tard, dans de vifs démêlés avec les magistrats de Berne, qui voulaient s'en tenir strictement à leur premier décret de réformation publié l'an 1529, décret que Bèze lui-même avait dû signer avant d'entrer en fonctions. Embarrassé de cette fausse

position, fatigué des luttes qu'il avait à soutenir, il accepta avec empressement l'appel que lui adressa Calvin, de venir diriger auprès de lui l'académie dont il projetait la fondation ; il quitta Lausanne en 1558, non sans s'attirer les reproches de Viret, qu'il laissait seul, chargé d'une tâche difficile, et vint à Genève, où il inaugura en qualité de recteur la nouvelle académie, et fut adjoint à Calvin dans l'enseignement théologique. Depuis ce moment il fut pour lui à quelques égards ce que Mélanchthon avait été pour Luther, un collaborateur actif, doué en même temps d'un caractère aimable et conciliant, capable de corriger à propos les excès de sévérité de son collègue. Moins savant que Mélanchthon, il avait de plus que lui un grand talent de parole, des manières de gentilhomme qui prévenaient les grands en sa faveur et le faisaient représenter à merveille dans toutes les occasions où il fallait déployer de la dignité, du tact ou de la finesse. Il avait en particulier aux yeux de Calvin un mérite que Luther n'avait point trouvé au même degré chez son ami. Mélanchthon, assez instruit pour penser par lui-même, avait osé, tout timide qu'il était, n'être pas toujours de l'avis de son maître, et avait sur quelques points modifié le système luthérien. Bèze, converti assez tard, n'avait pu se former avec autant d'indépendance ses croyances évangéliques; il les reçut avec une pleine confiance de la bouche de Calvin. Ce fut un homme de talent à la suite d'un homme de génie et qui fit consister sa gloire à le continuer. Pendant près de quarante ans qu'il fut à la tête de l'église de Genève il ne lui permit point de dévier un seul instant des enseignements de son maître, et réussit à y maintenir une tradition d'orthodoxie calviniste qui sans lui eût subsisté moins longtemps.

Du reste, sous sa direction comme sous celle de Calvin, Genève continua d'être un asile pour les protestants persécutés dans les contrées voisines et surtout un foyer de lumière pour ceux du nord-ouest de l'Europe qui n'avaient point encore à leur portée un centre pareil de culture théologique. Elle répandit au loin les institutions qu'elle avait primitivement reçues de la Suisse allemande ; elle fut en particulier, comme l'appelle de Bèze lui-même, le grand séminaire des églises de France.

C'est aussi par les églises de France que nous allons commencer la revue de celles qui durent à l'influence de Genève et de la Suisse, sinon leur fondation, du moins de notables progrès.

## IV. LA RÉFORMATION AU NORD-OUEST DE L'EUROPE

### 1. LA RÉFORMATION EN FRANCE

L'histoire des derniers temps du moyen âge nous a fait reconnaître en France des germes de réforme religieuse qui, de différents côtés, commençaient à y pénétrer. L'ancienne opposition des albigeois, quelque complète qu'eût été là destruction de leur secte, avait laissé dans les provinces méridionales quelques traces d'un esprit d'indépendance envers la papauté. Les vaudois, réfugiés dans les montagnes du Dauphiné, s'y étaient maintenus, et, dès la fin du XV$^{me}$ siècle, un certain nombre d'entre eux étaient venus s'établir en Provence. Attirées par quelques grands propriétaires qui leur confiaient la culture de leurs domaines, les colonies vaudoises y avaient prospéré, elles avaient fertilisé des contrées auparavant stériles et désertes, bâti les deux villes de Mérindol et de Cabrières, et tout autour une trentaine de villages et de bourgs.

Vers le même temps, la renaissance des lettres préparait aussi en France un avenir meilleur pour la religion. Lallier, maître de Sorbonne, Guillaume Budé, maître des requêtes et savant helléniste, et avant tous Lefèvre d'Étaples, nourris de la lecture des livres saints, aspiraient à une réforme qui, sans rompre l'unité ecclésiastique, améliorât l'état de l'Église, et, tout en respectant ses formes extérieures, développât chez elle l'esprit chrétien. En 1519, Lefèvre admettait encore le culte des saints et l'efficace des prières pour les morts. Mais en 1520, pressé de faire de nouveaux pas vers la réforme, il traduisit en français, d'abord les quatre évangiles, puis le Nouveau Testament tout entier, que son disciple Briçonnet, évêque de Meaux, fit distribuer aux pauvres de son diocèse, et expliquer le dimanche, d'après un commentaire populaire dont Lefèvre était également l'auteur. Son influence et celle de ses disciples, celle de Briçonnet entre autres, commençaient à se faire sentir à la cour.

Marguerite de Valois, reine de Navarre, sœur bien aimée de François I$^{er}$, mariée en secondes noces à Henri d'Albret, princesse aussi distinguée par son esprit que par sa beauté, s'était de bonne heure livrée à la culture des lettres. Ses débuts dans cette carrière avaient été, il est vrai, quelque peu semblables à ceux de Théodore de Bèze. Mais en 1521,

ses entretiens avec Lefèvre et sa correspondance avec l'évêque Briçonnet[1] l'avaient ramenée à des pensées sérieuses, et imbue d'une sorte de mysticisme qui, peu à peu, l'inclinait vers le spiritualisme protestant. Sans afficher ouvertement cette nouvelle pente de son esprit, elle fut auprès de son frère la constante protectrice des prédicateurs de la réforme; Gérard Roussel, en particulier, prédicateur de sa cour, fut par elle justifié des soupçons d'hérésie qui avaient plané sur lui[2].

La propagation des écrits de Luther en France donna une impulsion plus vive encore à ce mouvement religieux. Pendant la dispute de Leipsick, il était convenu avec Jean Eck de soumettre leur différend à l'arbitrage des deux universités d'Erfurt et de Paris. Celle-ci reçut, à cet effet, six cents exemplaires des ouvrages du réformateur allemand. Quelques-uns des docteurs, chargés de leur examen, se prirent à en goûter les maximes. De ce nombre fut Louis de Berquin, docteur de Sorbonne, ami de Briçonnet et de Lefèvre, et il se forma autour d'eux un cercle toujours plus nombreux d'adhérents aux croyances de Luther.

Mais bientôt se répandit, à la suite de ses écrits, le bruit de son schisme et des troubles auxquels il avait donné lieu. Cette nouvelle excita aussitôt contre la réforme la défiance et les appréhensions de l'autorité tant civile qu'ecclésiastique. On sut qu'en Allemagne le schisme luthérien avait puissamment aidé les princes et les villes libres à défendre, contre la puissance impériale, leur indépendance menacée. Combien donc ne devait-on pas redouter en France de voir se rompre, avec l'unité religieuse, cette unité nationale que depuis tant de siècles la royauté travaillait de tout son pouvoir à maintenir. Fallait-il, sous l'influence de semblables divisions, voir le royaume de France se scinder, comme l'empire d'Allemagne, en une multitude de petits États séparés par leurs croyances, et désormais sans cohésion, sans force contre l'ennemi du dehors? Fallait-il hasarder de brusques réformes qui risquaient d'ébranler le trône aussi bien que l'autel? Fallait-il, au moment où les intérêts de la France se débattaient en Italie, s'aliéner gratuitement la cour de Rome et laisser à l'empire tous les avantages d'une alliance avec elle? Fallait-il, enfin, laisser importer en France ce dangereux fanatisme luthérien qui passait pour complice des théories

[1] Voy. Herminjard, t. I.
[2] Ibid., p. 218.

communistes des anabaptistes et des révoltes des paysans ? Telle était la corde que ne cessaient de faire vibrer aux oreilles du roi, les ennemis de la réforme et, avant tous, les hauts dignitaires de l'Église, le cardinal de Tournon, le cardinal Duprat.

Peut-être, néanmoins, l'autorité royale en France eût-elle accueilli moins défavorablement la réforme luthérienne, ne fût-ce que comme un auxiliaire contre la domination du clergé et l'absolutisme de la cour de Rome, si elle ne se fût trouvée, en une certaine mesure et beaucoup mieux assurément que ne l'étaient les princes d'Allemagne, prémunie contre ce danger. Les appels comme d'abus et l'obligation du *placet* royal avaient resserré déjà dans certaines bornes la juridiction ecclésiastique, puis par le concordat de l'an 1516[1] la royauté avait partagé avec le saint-siège la domination sur l'Église gallicane; en laissant au pape l'institution canonique des prélats, et les annates, elle s'était réservé la nomination à tous les grands bénéfices, savoir à une centaine d'évêchés et à plus de cinq cents abbayes ; elle avait ainsi de quoi récompenser généreusement ses favoris, encourager ses flatteurs, tenir le corps entier du clergé sous sa dépendance et se faire octroyer, toutes les fois qu'elle le jugeait convenable, ou bien une partie des dîmes payées au clergé ou des contributions prétendues volontaires. La cour de France était donc bien moins tentée que d'autres de porter la main sur l'arche sainte ; plus elle avait obtenu, plus elle pouvait obtenir encore par des moyens légaux, moins elle devait être tentée de l'arracher par une séparation violente et dangereuse; à quoi bon saigner la poule aux œufs d'or, quand on pouvait la faire pondre à volonté en servant ses intérêts et ses colères contre l'hérésie ?

Quant aux parlements, bien qu'ils eussent quelquefois encore à défendre leur autorité contre les empiétements des moines et du clergé, ils n'avaient guère moins à cœur que la royauté le maintien de l'unité civile qu'ils ne concevaient pas séparée de l'unité religieuse, à l'exemple d'Étienne Pasquier qui traitait de « débauche » l'exercice de deux religions différentes dans la même ville. Le parlement de Paris, en particulier, composé pour la moitié environ de conseillers clercs, c'est-à-dire pourvus de bénéfices ecclésiastiques, considérait comme sa mission de faire observer les lois promulguées contre l'hérésie et de sévir

[1] Voy. t. III, p. 516.

contre les personnes et les livres que la Sorbonne lui dénonçait. Or, à la Sorbonne régnait toujours le même esprit qui au XV$^{me}$ siècle faisait accueillir avec enthousiasme des décrets contre les exactions et l'absolutisme des papes et en même temps souscrire à la condamnation de Wiclef et au supplice de Jean Hus. Si la cour de Rome eût été seule en cause, peut-être eût-on applaudi aux efforts de Luther ; mais l'intérêt général du clergé se trouvait compromis, et la Sorbonne se montra implacable. Sur le rapport de sa commission chargée d'examiner les ouvrages de Luther, elle déclara ses doctrines blasphématoires et impies, Luther un hérésiarque pire que Mahomet, digne d'être réprimé par le fer et par le feu, et stigmatisa tous ceux qui en France semblaient de près ou de loin pencher pour ses doctrines. La Sorbonne se joignit donc aux parlements et aux évêques pour grossir aux yeux de la royauté les périls supposés que la réforme lui faisait courir. Dès le règne de François I$^{er}$ se montre le succès de cette redoutable conjuration.

En ce qui concerne ce souverain lui-même, prince éclairé, ami des lettres et de ceux qui les cultivaient, admirateur d'Érasme qu'il voulait charger de la direction d'un collège pour les langues anciennes, loin de partager le fanatisme clérical, il était, par sa pénétration naturelle, au-dessus de bien des superstitions de son temps. Toutefois, son amour pour les lettres n'était pas accompagné d'une grande élévation de pensée; il voyait en elles un amusement pour l'esprit bien plus qu'un acheminement à de hautes connaissances ou à des pensées sérieuses ; lorsqu'il s'occupait de religion, c'était avec un esprit de scepticisme tout à fait étranger à celui de la réforme ; les abus les plus nuisibles à la cause de Dieu n'étaient pas ceux qui le touchaient le plus ; il était plus enclin à s'en moquer joyeusement avec Rabelais qu'à s'en indigner avec Luther, à faire dans l'occasion plus de cas des indulgences de l'Église que de l'austérité d'une doctrine qui demandait la réforme des penchants et des mœurs. Il pouvait enfin se railler de certaines cérémonies sans cesser de considérer la religion établie comme un frein pour le peuple, comme un lien pour la société civile, un moyen de gouvernement qu'il convenait de se ménager.

Tout ceci nous expliquera les dispositions changeantes de ce prince que Théodore de Bèze désignait comme *non per se alienus à nobis.* Ces dispositions dépendirent constamment des influences diverses qui agissaient sur lui, tour à tour favorables ou contraires selon qu'il suivait

l'impulsion de sa sœur, ou celle de sa mère, selon qu'il avait ou non besoin de ménager les princes protestants d'Allemagne, selon qu'il écoutait son peu d'inclination personnelle pour le clergé ou les préjugés invétérés de son peuple. C'est ainsi qu'il laissa le parlement défendre aux libraires sous les peines les plus graves de vendre ou de publier des ouvrages non approuvés par la faculté de Paris, emprisonner ceux qui avaient vendu la réponse de Mélanchthon à la censure portée contre Luther, ordonner une visite domiciliaire chez Louis de Berquin, saisir ses livres, le condamner à une rétractation publique, et sur son refus l'emprisonner et faire informer contre lui, tandis que, sur les instances de sa sœur, le même roi intercédait pour Lefèvre qui, pour quelques propositions extraites d'un de ses livres, allait être aussi incarcéré.

La sévérité cependant prévalant de plus en plus à la cour, l'évêque Briçonnet, disciple de Lefèvre, qui tout à l'heure avait exhorté Marguerite à user de son ascendant sur son frère en faveur de la réforme, témoin de ces dispositions hostiles et craignant de voir les soupçons se tourner contre lui, à raison du grand nombre de prétendus luthériens qu'il avait dans son diocèse, fut le premier à calmer le zèle de la princesse Marguerite (octobre 1522) et publia lui-même un décret synodal (1523) invitant les prêtres à surveiller l'orthodoxie de leurs paroissiens, leur fidélité aux pratiques de l'Église, et à défendre à tous la lecture des écrits de Luther qu'il dépeint sous les traits les plus noirs.

Mais les doctrines réformées avaient déjà pris trop solidement pied à Meaux pour que le décret de Briçonnet pût en arrêter le cours. En 1524, une bulle d'indulgence papale y ayant été affichée sur les murs des églises, fut lacérée et remplacée par des placards où le pape était traité d'antechrist; des prières à Marie et aux saints furent déchirées à coups de couteau. Les coupables furent découverts, fouettés publiquement, marqués au front comme blasphémateurs et chassés du royaume. Parmi eux se trouvait Jean Leclerc, cardeur de laine, que la congrégation naissante de Meaux avait choisi pour son ministre. Sa mère, présente à l'exécution, s'écriait : « Vive Jésus-Christ et ses enseignes. » Leclerc se retira à Metz où il fut brûlé l'année suivante pour avoir mutilé une image de la Vierge.

En 1525, la défaite de Pavie et la captivité du roi furent l'occasion de nouvelles rigueurs. On affecta d'y voir un châtiment du ciel contre la tolérance de l'hérésie. Pavanne fut brûlé vif à Paris. De pleins pou-

voirs furent donnés à deux docteurs en théologie pour procéder contre les suspects, surtout dans le diocèse de Meaux. Briçonnet, accusé de complicité par les moines, obligé de comparaître devant le parlement, condamné à une amende pour le procès de ses paroissiens détenus dans les prisons du palais, évita plus que jamais de donner aucune prise contre lui et mourut en 1534, encore à la tête de son diocèse. Lefèvre, qui n'avait pas plus que lui songé à se séparer de l'Église, mais qui, dans son explication des évangiles et des épîtres avait proclamé l'Écriture comme seule règle de foi, vit son livre condamné aux flammes. Lui-même crut devoir se retirer à Strasbourg avec Roussel. Le roi, dès son retour de la captivité, les fit rappeler l'un et l'autre, grâce à l'intercession de sa sœur, et fit sortir de prison Louis de Berquin. Mais Bède et les autres obscurantins de la Sorbonne avaient juré leur perte. Ils profitèrent de l'alliance du roi avec le pape et d'un nouveau bris d'images qui causa une grande fermentation parmi le peuple, pour solliciter de nouvelles rigueurs. La grande ressource du clergé, dit Michelet[1], c'était d'ameuter le peuple contre les protestants, de lâcher contre eux « la grande lévrière. » C'est à quoi Bède le sollicita : *Ne cessarent, in suis demagoriis, concitare populum.* Il ne craignit pas même de l'exciter contre le roi et sa sœur, en sorte que *ad extremum populus mussitare cœpit.* Berquin, arrêté de nouveau, eut beau en appeler du pape au roi et au parlement, il fut condamné dès le lendemain à monter sur le bûcher, où il mourut le 29 avril 1529, avec la constance la plus héroïque. A peu près à la même époque furent brûlés l'Hermite de Livry, Jean Caturce, Pointet et d'autres encore. Le supplice de Berquin fut le signal de la dispersion des prédicateurs de la réforme. La plupart s'exilèrent et allèrent la prêcher ailleurs. Marguerite de Navarre, cédant au désir du roi, cessa de professer ouvertement son penchant pour elle; elle se retira dans le Béarn, à sa cour de Nérac, où elle appela Lefèvre. Celui-ci y termina sa carrière en 1535, inconsolable, dit-on[2], de n'avoir pas su imiter le courage de Berquin et de Pavanne, léguant, en expiation de sa faiblesse, tous ses biens aux pauvres, et priant la reine de se charger de leur distribution.

Cependant, en 1534, on put espérer un meilleur avenir pour la

[1] Michelet, *Hist. de France,* VIII, 355.
[2] Herminjard, III, 400.

réforme. François I^er, pour lutter plus avantageusement contre l'empereur, entra en négociations avec les princes protestants d'Allemagne, et fut sur le point d'admettre un plan de pacification dressé par Mélanchthon et par Bucer, qu'il fit presser à cette occasion par Dubellay de se rendre auprès de lui [1]. Le roi, au grand déplaisir de la Sorbonne, s'entremettait pour eux auprès du parlement; Haller de Berne et Sturm, alors à Paris, attestent que des ouvrages favorables à la nouvelle doctrine s'y vendaient publiquement, et qu'à l'exception des vieillards [2], il n'y avait plus personne pour appuyer les menées cléricales. Ce moment si favorable fut malheureusement celui que des insensés choisirent pour afficher secrètement dans Paris et à Blois, jusque sur la porte de la chambre à coucher du roi, un placard rempli d'outrages contre la messe. Celui-ci, furieux de ce qu'on voulait l'en faire passer pour complice, ordonna une enquête, et ces fanatiques que Sturm qualifie avec raison de *furiosi* et de *stultissimi homines*, joignant à un acte aussi stupide la plus insigne lâcheté, plutôt que de se faire connaître, préférèrent exposer le parti protestant tout entier aux persécutions terribles qui ne tardèrent pas à s'ensuivre [3].

Parmi les protestants, soit français, soit allemands, qu'on put saisir, le roi en fit emprisonner 150, fit couper la langue à 18 d'entre eux, et comme son zèle pour la religion avait été mis en suspicion, à raison de ses négociations avec les Turcs et avec les protestants d'Allemagne, il saisit cette occasion pour se réhabiliter dès son retour à Paris, par un acte de foi à l'espagnole. Le 29 janvier 1535, il marcha en tête d'une procession solennelle, où six hérétiques furent brûlés à petit feu, aux acclamations du bas peuple, tellement animé contre eux, qu'il voulait arracher ces prétendus hérétiques des mains du bourreau pour les déchirer lui-même. Puis, en présence de la cour et du parlement assemblé à cet effet, le roi se déclara résolu de sévir avec la plus grande rigueur contre les hérétiques, fussent-ils de sa propre maison. Il ne tarda pas à publier une ordonnance pour leur extermination, prononça

[1] Herminjard, III, 198, *Myconius ad Bullinger. Zeitsch. f. hist. Th.*, an. 1852, p. 167.

[2] Herminjard, ibid., p. 75.

[3] Ce placard, plein d'une violence ridicule, est attribué à un Neuchâtelois nommé Marcourt, celui, probablement, dont Calvin eut à se plaindre plus tard, comme d'un homme turbulent, d'un furieux qui l'avait calomnié pour ses sentiments sur le baptême (*Calv. Ep.* 1164).

la peine de mort pour quiconque les cacherait, et attribua le quart de leurs biens à leurs dénonciateurs.

C'est à la suite de ces exécutions et de ces ordonnances cruelles que Calvin, retiré à Bâle, adressa à François I[er], comme apologie de ses sujets réformés, la dédicace de l'Institution chrétienne, où il déplore si éloquemment le martyre de ses frères. François I[er] était encore, dans ce temps-là, en pourparlers avec les protestants d'Allemagne; toutes négociations furent aussitôt rompues de leur côté. Malgré les efforts de Dubellay et de Sturm, son intermédiaire, ils rejetèrent ses propositions conciliantes, et le menacèrent de s'allier avec l'Autriche; ses explications ayant été reçues avec froideur et défiance, il crut devoir, pour se les réconcilier, ordonner de relâcher les personnes suspectes d'hérésie, à condition qu'elles abjurassent dans un mois. Mais cet ordre ne fut pas exécuté.

Pendant qu'on sévissait ainsi contre les réformés du nord de la France, les malheureux vaudois de Provence ne pouvaient échapper au même sort. Au reste, on n'avait pas attendu jusque-là pour les assaillir. Aussitôt qu'ils avaient vu la réforme se consolider en Allemagne, ils s'étaient mis en rapport avec les protestants qui les avaient décidés à sortir de leur réserve et à faire hautement profession de l'Évangile[1]. Tout aussitôt des inquisiteurs avaient été envoyés dans le pays, et l'un d'eux, Jean de Roma, s'y était pendant plus de dix ans (1521-1532) livré à de tels brigandages, que le roi lui-même l'avait fait emprisonner. Les évêques des environs n'en avaient pas moins continué son œuvre de barbarie, en remplissant leurs prisons de vaudois qu'ils y laissaient mourir.

En 1535, à la suite de l'horrible autodafé de Paris, la persécution redoubla contre ces infortunés. Ils venaient de faire imprimer à leurs frais la version de la Bible de Robert Olivétan. Sur les dénonciations du clergé qui les représenta comme entretenant des alliances avec les ennemis de la France, le parlement d'Aix ordonna aux seigneurs des terres qu'ils occupaient de les obliger à se convertir ou à quitter le pays. La prospérité qu'ils s'étaient acquise par le travail ne cessait d'exciter la jalousie et la rapacité de leurs voisins, non

[1] Voy. Muston, *Israël des Alpes*, t. I, p. 88 ss. Schmidt, *Actenst. z. Gesch. d. Wald.* (*Zeitsch. f. hist. Th.*, 1852, p. 250 ss.).

moins que celles des prêtres [1]. Des agents du clergé envahirent leurs villages, pillèrent leurs maisons, s'emparèrent de leurs troupeaux, de leurs récoltes, et mirent le feu à plusieurs fermes (juillet 1535). Réduits à errer dans les forêts avec leurs femmes et leurs enfants, de toutes parts traqués par ces troupes, ils supplièrent leurs frères d'Allemagne et de Suisse d'intercéder auprès du roi. Celui-ci, les voyant sur le point de prendre les armes pour défendre quelques-uns de leurs frères, que le parlement avait condamnés au bûcher, publia en leur faveur une amnistie, à condition qu'ils abjurassent dans l'espace de six mois. Les six mois s'écoulèrent sans qu'aucun d'eux s'y fût décidé. Alors recommença, de la part de la cour d'Aix, des seigneurs et des magistrats voisins, une série de persécutions de toute nature, invariablement suivies de pillages et de confiscations. Enfin, en 1545, le roi qui venait de signer avec Charles-Quint le traité de Crespy, où ces souverains étaient convenus de tourner ensemble leurs armes contre l'hérésie, lance l'arrêt que sollicitaient depuis longtemps le parlement et le clergé de Provence: il révoque l'acte de grâce accordé aux vaudois, en 1541. Le baron d'Oppède, président de la cour d'Aix, se fait l'exécuteur du décret promulgué contre eux [2]. A la tête de quelques milliers d'hommes, il fond sur les lieux qu'ils habitent, et après d'innombrables actes d'odieuses brutalités et de cruautés révoltantes commis par ses soldats, fait massacrer 4000 personnes sans distinction d'âge, ni de sexe, réduire en cendres Cabrières, Mérindol et plus de 22 villages, envoie aux galères plusieurs centaines de prisonniers, et en fait exécuter juridiquement 250 autres. Les malheureux restes de cette colonie s'enfuirent, les uns auprès de leurs frères des vallées du Piémont, les autres à Genève, où Calvin obtint pour eux, ainsi que dans les cantons suisses, d'abondants secours, et en établit plusieurs sur le territoire de la République. Cette épouvantable exécution fut de la part des protestants d'Allemagne, surtout de Strasbourg, le sujet de nouvelles réclamations que François Ier reçut assez mal. Il eut plus d'égard à l'indignation de ses propres sujets, déclara qu'on avait dépassé ses ordres, et refusa de

[1] Herminjard, III, p. 329. *Cùm ditiores viderent nonnullos, abundè oblatum est pontificiæ rapacitati et inexplebili avaritiæ alimentum.*

[2] Il s'était vu refuser, dit-on, la main d'une riche comtesse, dont les terres étaient cultivées par les vaudois; pour la ruiner, c'est sur ces malheureux qu'il fit peser sa vengeance.

recevoir la justification d'Oppède. Mais, sur les instances du cardinal de Tournon, les bourreaux demeurèrent impunis, et ce ne fut qu'en 1550 que le parlement de Paris fut appelé à juger l'affaire. D'Oppède fut absous, et revint en triomphe dans sa province [1]. En 1546, ce même parlement avait ordonné à Meaux un nouvel autodafé de douze protestants accusés de s'être assemblés pour communier de la main de l'un d'eux ; d'autres encore avaient été brûlés à Paris et à Lyon, la même année.

Le sort des protestants ne s'adoucit point sous le règne de Henri II (1547-1559). Ce prince, bien inférieur à son père, était en outre sous l'entière domination de ses favoris et de ses maîtresses, avides de se partager les dépouilles des hérétiques. Dans les principales villes, les bûchers ne tardèrent pas à se rallumer [2], et Henri, lors de son entrée solennelle à Paris, joignit au programme des fêtes publiques, comme cadeau de joyeux avènement, le spectacle du supplice de quatre protestants condamnés au feu. En 1551 parut le célèbre édit de Chateaubriand qui, pour les crimes d'hérésie, admettait la juridiction des tribunaux ecclésiastiques aussi bien que civils, défendait d'intercéder pour les hérétiques, interdisait pour eux tout appel, ordonnait la confiscation de leurs biens, et en attribuait le tiers à leurs dénonciateurs, quelque vils qu'ils fussent [3]. En outre, sur les instances du pape Paul IV, Henri alla, en 1557, jusqu'à décréter l'établissement de l'inquisition en France. Mais c'eût été une juridiction étrangère introduite en concurrence de celle du parlement. Celui-ci refusa d'y souscrire. On craignit même une révolte à cette occasion, et depuis ce jour on observe que les vues de ce corps politique inclinèrent vers la douceur. Dans une

[1] *De Félice*, p. 64.

[2] De Bèze, *Hist. des églises réformées*, p. 67. *Bulletin du prot. franç.*, VI, 171.

[3] C'est dans cet édit (art. 37-39) que semble, pour la première fois, mentionnée officiellement l'influence de Genève sur la propagation du protestantisme en France. Les Français émigrés à Genève pour cause de religion sont frappés de confiscation; tous ceux qui leur accordent quelque protection ou leur envoient quelques secours seront punis comme fauteurs d'hérétiques, et tous porteurs de lettres venant de Genève, déclarés suspects. C'est probablement aussi depuis cette époque que les réformés de France sont désignés sous le nom de « Huguenots » dont l'origine est bien marquée dans une lettre du chevalier Villegagnon au cardinal de Granvelle (du 12 mai 1564) : « Les Aignots, c'est-à-dire en langue de Suisse, rebelles et conjurés contre leur prince pour la liberté. »

séance présidée par le roi, en 1559, des voix courageuses firent ressortir l'inconséquence qu'il y avait à condamner des hommes dont tout le crime était d'invoquer le nom de Christ, tandis qu'on usait tous les jours d'une indulgence extrême envers des blasphémateurs, des débauchés, des adultères. Henri II crut voir dans ce dernier trait une attaque personnelle; il fit saisir et conduire à la Bastille les conseillers Du Faur et Anne du Bourg, qui s'étaient exprimés le plus vivement, puis, alléguant l'ancienne et intime union de l'État et de l'Église, et la paix récente conclue avec l'Espagne, dans le dessein de combattre en commun l'hérésie, il recommanda la plus grande sévérité à l'égard des luthériens, déclarant qu'autrement il s'en prendrait aux juges eux-mêmes. Déjà il se réjouissait de voir Anne du Bourg monter sur le bûcher; mais cette joie lui fut ravie. Blessé lui-même dans un tournoi donné pour célébrer les noces de son fils, il mourut un mois après, regrettant, dit-on, les rigueurs dont il avait usé contre des innocents. Le cardinal de Lorraine s'empressa d'apaiser sa conscience; le procès de du Bourg ne fut point suspendu, et ce vertueux magistrat fut, à l'âge de 38 ans, étranglé et livré aux flammes.

Le bas peuple de Paris se montrait plus cruel encore que la cour. Deux ans auparavant, irrité de la défaite de Saint-Quentin, et ne sachant sur qui se venger, il avait, à l'instigation des gens de la Sorbonne, attaqué à coups de pierres et d'épée, une réunion religieuse de la rue Saint-Jacques, et plusieurs réformés, hommes et femmes, avaient été odieusement massacrés. Sous ce règne, 5000 personnes au moins s'enfuirent à Genève. Tous ne purent ainsi se sauver; nombre de protestants français furent arrêtés, emprisonnés, traduits devant des juges cruels. Du fond de leurs cachots, ils faisaient parvenir à Calvin le cri de leurs souffrances. Calvin employait tout son crédit en France et en Suisse, à intercéder et à faire intercéder pour eux, et lui-même, en les consolant par le sentiment qu'ils souffraient pour la cause de Dieu, les encourageait aussi à se tenir prêts à la mort, s'ils ne pouvaient se sauver qu'en reniant leur foi [1].

Si les réformés avaient eu à souffrir sous Henri II, le règne de son fils aîné, François II, heureusement fort court (1559-1561), s'ou-

[1] Nous avons un grand nombre de ses lettres éloquentes aux confesseurs de l'Évangile. Voy. t. XIV et *passim;* on peut citer, entre autres, celles aux captifs de Lyon.

vrit pour eux sous les plus funestes auspices. Ce prince de seize ans, aussi faible d'esprit que de corps, épousa Marie Stuart, nièce de François de Guise et du cardinal de Lorraine, tous deux implacables ennemis du protestantisme et qui complotaient avec le pape et avec l'Espagne la déchéance d'Élisabeth d'Angleterre au profit de leur parente, la jeune reine d'Écosse. Sous un tel prince et de tels conseillers, les affaires de France durent être dirigées dans un sens tout catholique. Les Bourbons, princes du sang, furent tenus à l'écart. De nouveaux édits furent publiés contre les hérétiques. On institua dans chaque parlement des chambres dites ardentes, parce qu'elles condamnaient au feu tous ceux qui leur étaient dénoncés pour crime d'hérésie; les confiscations, les emprisonnements, les supplices, se multiplièrent surtout à Paris, où fut organisé contre les réformés un abominable système d'espionnage.

Mais la tyrannie des Guises n'était pas seulement odieuse aux protestants qu'ils aidaient à persécuter. Elle l'était plus encore aux gentilshommes du parti des Bourbons, qu'ils faisaient chasser de la cour pour se rendre maîtres du gouvernement. Un complot se forma pour délivrer la France de ces ambitieux étrangers, soustraire le jeune roi à leur tutelle, et rendre aux princes du sang la conduite des affaires. La Renaudie, chef du complot, abusant du nom du prince de Condé, y engagea un certain nombre de réformés, malgré l'avis de Calvin qui, instruit de l'entreprise par des fugitifs français, la désapprouva hautement et blâma surtout la coopération de son parti[1]. On sait comment elle échoua. Les Guises, avertis à temps, quittèrent Blois, et allèrent s'enfermer au château d'Amboise avec le jeune roi, auquel ils ne permirent pas de se séparer d'eux. La réforme, si déplorablement impliquée dans cette affaire, en subit le funeste contre-coup : plus d'un protestant se trouva parmi les 1200 conjurés qui périrent à Amboise, et les prisonniers qui furent noyés dans la Loire. François de Guise, nommé lieutenant-général du royaume, fit arrêter comme complices, Louis de Condé et Antoine de Bourbon, chefs du parti réformé. Genève désignée comme le foyer de toutes les révoltes, fut menacée de destruction et sommée

[1] Calvin, de même que Luther, interdisait la révolte contre les puissances établies, mais Knox, leur disciple, venait de donner en Écosse un exemple différent que la noblesse française crut pouvoir imiter. Coquerel, *Hist. de l'Église de Paris*, p. 23. *Bulletin du prot. franç.*, I, 250.

de rappeler tous les ministres qu'elle avait envoyés en France, sommation à laquelle le conseil répondit d'une manière aussi ferme que respectueuse. Il était même de nouveau question de rétablir l'inquisition. Le chancelier l'Hospital détourna le coup; mais les mesures les plus rigoureuses étaient déjà décrétées contre les huguenots, lorsque la mort soudaine de François II (décembre 1561) vint ôter aux Guises le principal appui de leur tyrannie, et faire passer à Catherine de Médicis, tutrice de Charles IX, son second fils, la régence du royaume.

Catherine, ambitieuse et jalouse, avait peut-être souffert plus impatiemment que personne la domination des princes lorrains. Pour s'en affranchir, conseillée par le vertueux chancelier l'Hospital, dont le patriotisme était pour le moment propre à la servir, elle résolut de maintenir tout à la fois l'autorité royale et la paix publique, en contenant l'un par l'autre les deux partis qui divisaient la cour. Elle se rapprocha avec empressement de celui des réformés qui, malgré tant d'orages, n'avait cessé de se fortifier; elle rendit la liberté au prince de Condé, donna au roi de Navarre la lieutenance générale, rappela les Bourbons à la cour, et fit accorder aux protestants, provisoirement il est vrai, la tolérance que, sous le précédent règne, Coligny avait en vain demandée pour eux dans l'assemblée de Fontainebleau. Dans les états généraux qu'elle convoqua à Pontoise en 1561, le tiers état, encouragé par ces dispositions de la reine, émit les propositions les plus hardies, jusqu'à demander entre autres l'élection libre des évêques et des curés, une espèce de constitution civile du clergé, et l'incamération de ses biens, qui auraient été vendus au profit du roi, ou employés à reconstituer des fonds nobiliaires. Une partie de la noblesse réclama pour les protestants la liberté religieuse, en attendant un concile national, où les controverses seraient décidées par l'Écriture sainte. Le clergé, effrayé de tels projets, se hâta d'offrir, pour six années consécutives, une subvention considérable au trésor royal, à condition que ses propres biens lui seraient garantis; et pour conjurer le danger, non moindre à ses yeux, d'un concile national libre, que la reine était prête à accorder, le cardinal de Lorraine proposa un simple colloque où des théologiens protestants seraient entendus, en présence des théologiens catholiques.

Ces conditions étant acceptées par la reine, les protestants invités à se faire représenter à ce colloque y envoyèrent dix ministres assistés

chacun de deux députés laïques, puis appelèrent de Zurich, sur la demande de Catherine, Pierre-Martyr Vermigli, italien réfugié qui ne put arriver qu'à la fin du colloque, et de Genève, à défaut de Calvin, pour qui ils avaient en vain demandé des gages de sûreté et qui d'ailleurs ne se sentait pas l'esprit assez souple pour une telle réunion, Théodore de Bèze, le plus éloquent théologien du parti. Il devait s'y trouver aussi des théologiens d'Allemagne, sur lesquels le cardinal comptait pour faire ressortir les divisions des protestants; mais à leur arrivée, le colloque se trouva déjà terminé. De l'autre côté, six cardinaux, trente-six évêques, et des docteurs en théologie assez nombreux furent chargés de représenter l'Église catholique. Ce colloque, qu'on a comparé à la diète d'Augsbourg et dans lequel Théodore de Bèze remplit le rôle de Mélanchthon, s'ouvrit le 9 septembre 1561, dans le réfectoire des religieuses de Poissy, sous la présidence du roi, alors âgé de quatorze ans, et en présence d'une partie de la cour. Avant l'ouverture, les ministres avaient obtenu qu'il fût bien entendu que les évêques ne seraient point considérés comme leurs juges, que les points en litige seraient décidés d'après l'Écriture seule, et en cas de difficulté, d'après le texte original. Ces conditions ne furent qu'imparfaitement observées.

Après une allocution du jeune prince pour indiquer l'objet de l'assemblée, qui était le rétablissement de la paix religieuse, et un discours du chancelier qui, en dépit du clergé, parla de la réforme des mœurs et de la doctrine, Théodore de Bèze, ayant obtenu la parole, se mit d'abord à genoux avec ses collègues, récitant à haute voix la confession des péchés et terminant par une prière pour que Dieu fît servir ce grand jour à sa gloire, au salut de la France et de la chrétienté tout entière. Ensuite s'étant levé, il prononça un long discours pour exposer et justifier les sentiments des réformés. Le plan en était calqué sur celui de la confession d'Augsbourg. Il y déclarait d'abord que sur tous les points fondamentaux de la religion, ils étaient d'accord avec l'Église romaine et non, comme on le disait, des juifs ou des mahométans; puis, pour montrer que cependant les protestants ne s'étaient pas séparés pour des points de peu d'importance, il en vint à signaler les différences entre les deux communions, en particulier sur l'article de la Cène.

C'était là, dit Michelet, que le clergé et le parti des Guises attendaient l'orateur calviniste: c'est ce qui l'avait fait consentir à ce colloque contre

lequel ils avaient feint de se déchaîner. Il s'agissait, pendant qu'on mendiait l'appui de l'Espagne, d'ôter aux réformés de France l'appui de l'Allemagne ; et Bèze, en exposant leur opinion sur la présence réelle, ne pouvait manquer de s'aliéner le parti luthérien. Bèze, dit-il, tomba dans le piége. Dès qu'il eut nié la présence corporelle, on ne voulut plus rien entendre. « Il a blasphémé ; » ce cri retentit dans tout le banc du clergé. Le cardinal de Tournon témoigna son profond regret de ce que le jeune prince avait été appelé à entendre de telles impiétés, et le cardinal de Lorraine fut chargé d'y répondre dans une autre séance. Après son discours, une réplique de Bèze et de Pierre Martyr et un discours outrageant de Jacques Lainez, général des jésuites, qui protesta contre la controverse ouverte à Poissy avec un parti impie et blasphémateur, la reine mère prévoyant une issue bien différente de celle qu'elle attendait, rompit brusquement la conférence, et fit nommer cinq théologiens de l'un et de l'autre parti pour rédiger une confession de foi commune. Ce moyen n'eut pas plus de succès que le précédent. La confession de foi, quoique déjà revêtue de la signature des médiateurs, fut condamnée comme hérétique et captieuse par la Sorbonne. Néanmoins, c'était beaucoup pour les protestants d'avoir été admis à exposer leurs principes devant une telle assemblée ; ils en prirent plus de confiance en leur cause, et la reine, poursuivant ses projets, pour le moment favorables aux réformés, fit publier à la requête et par l'entremise du chancelier l'Hospital, au commencement de l'année 1562, le célèbre édit de janvier, qui autorisait les protestants à s'assembler dans les campagnes et dans les villes non fermées, sous la protection de la loi et à condition d'admettre toujours dans leurs réunions les autorités locales et de n'enseigner que des doctrines conformes à l'Écriture et au symbole de Nicée. Le parlement de Paris, après quelque résistance, enregistra l'édit.

Il arriva, dès la mort de François II, ce qui arrive dans toutes les périodes de calme qui succèdent immédiatement à des périodes de persécution. A aucune époque peut-être la réforme en France ne fit des conquêtes aussi rapides que dans les premières années du règne de Charles IX. Dès 1555, une église assez considérable s'était formée à Paris, sous la direction de Jean le Maçon, natif d'Angers. Bientôt à Angers, à Meaux, à Bourges, etc., d'autres églises s'étaient constituées aussi ouvertement et d'une manière régulière ; puis, en 1559, sur la

demande de quelques pasteurs, transmise par Chaudieu, dans un synode général tenu secrètement à Paris, douze églises déjà régulièrement constituées, s'étaient unies entre elles par les liens d'un gouvernement, d'une discipline et d'une confession de foi empruntées à l'Église de Genève. On comptait alors 400,000 protestants dans tout le royaume; ils étaient surtout nombreux parmi la petite noblesse, qui s'en faisait une arme contre les Guises, parmi les élèves de l'université, parmi la bourgeoisie industrieuse des villes de la Normandie, des bords de la Loire, dans les municipalités du midi et dans la partie lettrée du tiers état. — Mais, en 1561 et 1562, les progrès furent bien plus rapides encore : on vit des villes importantes et des centaines de villages se détacher du catholicisme. On compta alors plus de 2000 églises en France et autour de Paris des assemblées en plein champ de huit à quinze mille auditeurs. Dans le Midi, plus de 300 paroisses nouvellement formées réclamaient des pasteurs et l'Église de Genève était assiégée de demandes à cet effet, auxquelles elle avait peine à suffire. Plusieurs assuraient qu'il y aurait eu à cette époque en France de l'emploi pour 4 à 6000 pasteurs[1]. On écrivait à Pie IV, mais avec exagération sans doute, que le quart de la nation était séparé de l'Église de Rome. On comprend qu'à la vue d'un parti si respectable la cour jugeât qu'il valait la peine de se le concilier par l'édit de janvier. Mais on comprend aussi qu'à la vue de tels progrès le parti catholique français dut se préparer à réagir puissamment contre le schisme, comme nous verrons qu'il le fit dès la même année.

Dans le temps où la réformation gagnait du terrain en France, elle en gagnait aussi dans les contrées plus au nord-ouest, savoir dans les Pays-Bas et la Grande-Bretagne.

### 2. RÉFORMATION DANS LES PAYS-BAS[2]

Les dix-sept provinces des Pays-Bas, après avoir été soumises aux ducs de Bourgogne, avaient passé en 1477, par le mariage de la princesse Marie avec l'archiduc Maximilien, sous la domination de la mai-

[1] *Calv. opp.*, t. XVIII, *passim*, année 1561. *De Félice*, p. 142-145.

[2] Brandt, *Hist. abrégée de la Réf. des Pays-Bas*, Amsterdam, 1730. Groen van Prinsterer, *La Hollande et l'influence de Calvin*, 1864. Schiller, *Soulèvement des Pays-Bas*.

son d'Autriche, mais avec la réserve des franchises et des privilèges que les villes avaient conquis aux dépens de leurs anciens seigneurs. Sous la garantie de ces libertés précieuses, le commerce et l'industrie avaient continué à fleurir, surtout dans les provinces du nord, et par l'aisance qu'elles y avaient répandue, avaient favorisé le progrès des lumières. Ajoutons à ces circonstances l'influence des communautés libres fondées vers la fin du moyen âge par Groot de Deventer et d'autres hommes pieux, celle d'humanistes évangéliques, tels que Jean de Goch, Jean de Wesel, Jean Wessel, celle d'Érasme de Rotterdam, la lecture des écrits de Luther que l'affinité du langage rendait plus accessibles aux habitants de ces provinces, enfin l'établissement de négociants, d'étrangers déjà gagnés aux principes de la réforme, et l'on comprendra que tout cela ne pouvait manquer d'y développer, dans le même sens, l'indépendance religieuse.

Charles-Quint, héritier par son père de la province des Pays-Bas, s'aperçut de ce mouvement, à ses yeux si menaçant pour la monarchie, et résolut de l'arrêter. Il avait pour cela les coudées plus franches dans ses États héréditaires que dans ceux de la confédération germanique. L'an 1519, l'université de Louvain, consultée en même temps que celle de Paris, avait flétri sévèrement les écrits de Luther. Charles, dans un édit daté de cette diète de Worms, où Luther avait comparu devant lui, défendit de publier sans la permission de l'évêque ou de l'université aucun livre qui fît mention de l'Écriture sainte, et chargea son conseiller dans les Pays-Bas de veiller très exactement sur les opinions du peuple. Cet édit fut mieux exécuté que l'autre édit de Worms. Les échafauds, les bûchers ne tardèrent pas à s'élever et, en 1523, deux moines augustins du couvent d'Anvers, brûlés à Bruxelles, furent les premiers de ces milliers de martyrs que le catholicisme devait immoler dans ce pays. Ce premier édit fut suivi de plusieurs autres, de plus en plus sévères.

Charles, occupé ailleurs, nomma successivement ses deux sœurs gouvernantes des Pays-Bas; mais elles n'eurent pas toujours le pouvoir nécessaire pour faire exécuter ses édits dans toute leur rigueur. De plus, l'antipathie des Néerlandais pour les Espagnols, l'introduction des doctrines plus républicaines de la Suisse réformée, qui, par la France, pénétraient dans la Flandre, le Hainaut, l'Artois et de là, avec plus de succès encore, dans les provinces du nord, la propagation de celles des

anabaptistes et des frères du franc-esprit, les excès de ces deux sectes qu'on se plut à confondre avec les églises protestantes, rendirent leur cause de plus en plus odieuse à Charles-Quint. En 1550 il résolut d'introduire l'inquisition dans les Pays-Bas, mais la terreur qu'excita ce projet en fit suspendre l'exécution. Il abdiqua avant d'avoir pu l'accomplir.

L'inflexible et cruel Philippe II enchérit encore sur sa rigueur. Dirigé par les conseils de Granvelle, évêque d'Arras, il insista pour une soumission sans réserve aux décisions du concile de Trente, alors assemblé et l'exécution rigoureuse des édits de son père contre l'hérésie, et établit dans les Pays-Bas treize nouveaux évêchés dont les titulaires devaient faire dans leurs diocèses les fonctions d'inquisiteurs. Mais, s'il laissa ainsi aux tribunaux ecclésiastiques ordinaires le jugement des hérétiques, ces tribunaux ne remplirent que trop exactement leur office. Schiller assure que, pendant son règne, 50,000 hommes avaient péri pour cause de religion[1]. Il ne renonçait point pour cela au projet d'établir bientôt l'inquisition elle-même sous les formes atroces qu'elle avait en Espagne, disant à ceux qui se récriaient contre ce projet et menaçaient de la révolte au cas qu'il s'accomplît, qu'il aimait mieux ne pas régner que de régner sur des hérétiques. Les supplices devinrent tous les jours plus fréquents et plus barbares; sur 100,000 protestants habitant les Pays-Bas jusqu'en 1560, il y en eut, dit-on, environ 30,000 mis à mort[2]. Et néanmoins, la réforme, favorisée par le sentiment national, par la haine qu'on portait aux Espagnols, par celle surtout qu'inspiraient la hauteur et les dédains de Philippe II, et ses infractions aux privilèges de la nation, par le caractère sombre et impitoyable de sa foi catholique, faisait de jour en jour de nouveaux progrès dans les esprits et préparait de loin, par le zèle de Marnix de Saint-Aldegonde, et le compromis qu'il fit signer à ses amis pour la défense de leur cause, cette révolte si unanime et si héroïque que nous verrons éclater plus tard et qui devait arracher les provinces du nord à leurs tyrans politiques et religieux. C'était Genève qui fournissait alors aux Pays-Bas leurs principaux prédicateurs; aussi se décidèrent-ils, dès le milieu du siècle, pour la doctrine et la discipline de Calvin, et en 1562 la confession de foi

[1] Schiller, p. 76.
[2] Ranke, II. 22.

de Belgique fut rédigée sur ce modèle par Guy de Brez, ministre wallon, et le synode de Tournay, tenu en 1563, décida « qu'on suivrait le conseil de ceux de Genève. » Les réformés wallons et flamands qui habitaient les provinces méridionales, beaucoup moins soutenus par leurs compatriotes et beaucoup plus opprimés par le gouvernement espagnol, ne trouvant aucun asile sûr du côté de la France, se retiraient de plus en plus dans le nord, et imprimaient à l'église des Provinces Unies un caractère plus décidément calviniste qu'on ne l'eût attendu d'après son origine. Lors de l'affranchissement des Provinces Unies, leurs églises s'établirent définitivement dans le nord avec leur organisation propre. C'est là l'origine des Églises wallonnes fondées, comme on le voit, bien longtemps avant la révocation de l'édit de Nantes d'où on les fait généralement sortir; celle d'Amsterdam, en particulier, remonte à 1578.

### 3. LA RÉFORMATION EN ANGLETERRE

Quoique les abus du système catholique romain, au moyen âge, se fussent fait sentir en Angleterre comme ailleurs, et que plusieurs de ses rois en eussent supporté impatiemment le poids, il s'en fallait bien qu'au commencement du XVI^me^ siècle la nation anglaise fût, comme on l'a prétendu, la première et la mieux préparée pour une réforme religieuse. Bien plus séparée qu'elle ne l'est aujourd'hui des nations du continent, elle n'avait suivi que d'assez loin le mouvement intellectuel et religieux qui s'accomplissait chez les principales d'entre elles.

Ce n'était non plus qu'assez tard que les lumières de la renaissance avaient pénétré en Angleterre. Érasme les y apporta un des premiers (1498 et 1509); il y laissa des amis et des disciples, entre autres Thomas More et Jean Colet, qui s'inspirèrent, l'un de sa verve sarcastique, l'autre de son zèle pour la littérature sacrée, mais lui demeurèrent bien inférieurs pour l'esprit et l'érudition. Ce ne fut que depuis le règne d'Élisabeth que la culture des lettres fut véritablement encouragée en Angleterre; jusque-là elles n'y avaient qu'assez péniblement végété, et, en tout cas, n'y avaient rendu que de médiocres services à la cause religieuse[1]. Rien n'y rappelle, même de bien loin, l'activité de la presse

[1] Hallam, *Hist. de la littérature en Europe*, c. II-IV, p. 347-8 et *passim*.

théologique en Allemagne, les travaux bibliques d'Érasme, de Reuchlin, de Staupitz, les écoles fondées par les amis de Dieu et les frères de la vie commune, ni les pieuses méditations des mystiques allemands, ni la lutte vaillante des humanistes du même pays contre les inquisiteurs de Cologne, ni les savants écrits des trois théologiens des bords du Rhin auxquels est demeuré le titre honorable de « réformateurs avant la Réforme. » Quant aux classes populaires, « il est faux de soutenir, dit M. Brewer[1], qu'elles commençassent alors à se livrer avec ardeur à l'étude de la Bible. » Les écoles monastiques, en effet, chargées de leur éducation, ne les y avaient guère préparées, et il leur manquait, pour y suppléer, des traductions des livres saints publiées dans leur propre langue. Tandis que, même avant la version de Luther, quatorze éditions de la Bible allemande et quinze de la Bible flamande avaient été épuisées, et que, depuis lors, treize éditions du Nouveau Testament avaient paru en langue flamande de 1522 à 1526[2], la première version anglaise, celle de Tyndale, composée à Heidelberg, ne fut publiée qu'en 1526 à Anvers, ne put pénétrer que clandestinement en Angleterre, et y fut proscrite dès son introduction.

Enfin, la situation politique du pays, au commencement du XVI^me^ siècle, semblait exclure également toute possibilité d'un changement prochain dans les affaires de l'Église. La noblesse et la bourgeoisie anglaises, épuisées par cinquante ans de guerres civiles, manquaient de cette vigueur, de cet élan qui, ailleurs, avaient si puissamment secondé la réforme. La royauté, au contraire, à l'issue des guerres des deux Roses, fixée enfin dans la maison de Tudor, était sortie de cette crise plus forte que jamais; elle profitait de la lassitude de la nation pour étendre indéfiniment son pouvoir, et le second des Tudor, Henry VIII, idolâtré du peuple, voyait les deux chambres du Parlement rivaliser envers lui de passive et servile obéissance. Ce prince, le plus absolu de tous ceux de son temps, était alors l'un des plus fidèlement dévoués à la foi catholique. Destiné du vivant de son frère aîné à entrer dans les ordres, pour occuper un jour le siége de Cantorbéry, il avait conservé sur le trône l'exacte observation des pratiques de l'Église. Il éleva aux plus hautes dignités du royaume le cardinal Wolsey, légat

[1] *Revue hist.*, 1876, t. I, p. 293.
[2] Hallam, ibid., c. VI, p. 385.

du saint-siége. Dès le commencement de son règne (1509) il mit en pleine vigueur les anciens édits contre l'hérésie, et ne laissa aux lollards d'alternative qu'entre l'abjuration et le bûcher. La nouvelle du schisme de Luther l'enflamma d'indignation. Il pressa l'électeur palatin d'extirper de ses États cette peste redoutable, de faire brûler l'hérésiarque s'il ne voulait s'amender, et dans son dépit de ne pouvoir lui-même le châtier comme il l'eût voulu, il mit à profit ce qu'il avait acquis d'érudition théologique pour publier contre lui (1522) un violent libelle, dont le pape le récompensa par le titre de « défenseur de la foi. » Enfin, apprenant que les écrits de Luther commençaient à se répandre dans son royaume, il enjoignit aux autorités civiles de prêter main-forte aux évêques pour la recherche et la répression des hérétiques (1521), et ce nouveau décret fut exécuté avec assez de rigueur pour obliger maints lettrés, jusqu'alors partisans de la réforme, Th. More entre autres, à déserter sa cause, tandis que Fisher et Tyndale durent se condamner à un perpétuel exil. Mais l'emportement que ce despote déployait alors au service de l'Église devait un jour se tourner contre elle, lorsqu'elle viendrait à contrarier ses fougueuses passions.

Marié depuis dix-huit ans avec Catherine d'Aragon, veuve de son frère aîné, il s'avisa tout à coup que cette union avec sa belle-sœur, bien qu'autorisée par le pape Jules II, était contraire aux canons de l'Église, et que, par suite, les droits de sa fille Marie, alors seule héritière de sa couronne, pourraient un jour être contestés. Ces tardifs scrupules s'expliquèrent bientôt. Henry s'était épris d'amour pour Anne Boleyn, jeune dame d'honneur de la reine, et n'aspirait plus qu'à rompre le lien qui le séparait d'elle. Mais, pour ce divorce, une nouvelle autorisation du saint-siége était nécessaire, et la proche parenté de Catherine d'Aragon avec l'empereur Charles-Quint rendait cette dispense difficile à obtenir. Le cardinal Wolsey se chargea de lever les obstacles. Par deux fois, cet ambitieux prélat venait de briguer la tiare, et deux fois l'empereur lui avait fait préférer d'autres candidats. Le divorce projeté lui parut propre à servir sa vengeance. En 1527, le pape Clément VII, brouillé avec Charles-Quint, était bloqué par lui au château Saint-Ange; Wolsey conseille au roi de saisir ce moment pour lui présenter sa requête, lui promettant son secours en échange du service qu'il attend de lui. Clément lui fait pressentir en effet une réponse favorable. Mais, à peine délivré et réconcilié avec

l'empereur, craignant de sa part de nouvelles hostilités, n'osant ni accorder ni refuser ce que le roi lui demande, il remet le jugement de la cause à son légat, qui se rend à Londres, et, de concert avec Wolsey, s'efforce d'engager la reine à consentir à son divorce et à se retirer dans un couvent. Sur le refus péremptoire de Catherine et son appel au saint-siège, Clément évoque l'affaire à son tribunal, espérant toujours, à force de lenteur, lasser la constance du roi. Henry perdait patience, mais ne savait que résoudre, lorsqu'un docteur de Cambridge, Cranmer, lui suggéra un expédient : « De quoi Sa Majesté s'embarrasse-t-elle? C'est ici une question de droit canonique, toute par conséquent du ressort de la science. Que Sa Majesté fasse consulter les principales universités d'Europe, et si la pluralité des voix déclare la non-validité de son mariage, le saint-siège ne pourra refuser de le casser. » Le roi goûte cet avis. Il fait prendre, et payer partout où il en est besoin, l'avis favorable des docteurs, le transmet au pape en le sollicitant de nouveau de rompre son mariage, ou de l'autoriser à prendre une seconde femme; et comme le pape louvoie et diffère encore et engage Wolsey dans ses tergiversations, Henry, après s'être prémuni par de sévères menaces contre toute résistance de son clergé, ôte les sceaux à Wolsey, nomme Cranmer au siège primatial de Cantorbéry, fait prononcer par lui son divorce avec Catherine, et célébrer, secrètement d'abord, puis publiquement, son mariage avec Anne Boleyn (1534).

Si Clément eût été libre alors dans ses déterminations, il eût cherché sans doute, par des voies conciliantes, à prévenir le schisme qui se préparait et déjà s'annonçait par des mesures si graves. Mais, pressé par les cardinaux dévoués à l'empereur, il somme le roi, sous peine d'excommunication, de reprendre sa légitime épouse. Aussitôt, sur l'ordre de Henry, le Parlement et les évêques eux-mêmes déclarent que le pontife romain n'a aucune autorité à exercer dans le royaume, transportent au roi le titre de chef suprême de l'Église d'Angleterre, avec le droit exclusif de nommer les prélats, interdisent tout appel au siège de Rome, et font prêter à tous les ecclésiastiques le serment de reconnaître la suprématie spirituelle du monarque. Jean Fisher et Th. More, qui seuls ont osé s'élever contre ce décret, payent de leur tête leur courageuse résistance.

Le schisme ainsi consommé, de nouveaux actes d'hostilité ne tar-

dèrent pas à s'ensuivre. Les ordres religieux, qui dépendaient immédiatement de la cour de Rome et formaient sa milice la plus puissante et la plus dévouée, ont embrassé avec ardeur son parti et ne cessent d'exciter contre le roi le fanatisme populaire. Ainsi provoqué, Henry ordonne, en 1535, une visite générale des couvents du royaume. Les commissaires, qui connaissent ses intentions, présentent au Parlement un tableau, véridique en partie, mais exagéré, des irrégularités et des désordres qu'ils y ont découverts. Sur leur rapport, le Parlement supprime près de quatre cents monastères de second ordre, et déclare leurs biens confisqués au profit de la couronne, sauf une pension viagère réservée aux religieux dépossédés, mais qui ne leur fut que très irrégulièrement payée. Ces moines, réduits alors à mendier sur les grands chemins, les pauvres qui ne trouvent plus à la porte des couvents l'aumône habituelle, les paysans qui occupaient leurs terres à des baux avantageux et qui s'en voient expulsés, s'ameutent sur divers points du royaume, marchent en masse sur Londres, vociférant des menaces contre le roi. Leur troupe est dispersée, leurs chefs sont mis à mort, et Henry prend occasion de cette révolte pour ordonner l'abolition définitive de tous les couvents et la saisie de leurs biens. Les revenus de ces biens, fort supérieurs à ceux de la noblesse, étaient alors évalués à plus de 300,000 liv. sterling. On confisqua également ceux des ordres militaires, puis les dîmes, les annates, enfin tout ce que les papes percevaient dans le royaume. Henry, pour détourner de lui le reproche de cupidité sacrilège, avait d'abord annoncé l'intention de consacrer à des usages pieux ces dépouilles de l'Église. Ses largesses en ce genre se réduisirent à l'érection de six nouveaux évêchés et à la fondation de quelques écoles et collèges. La plus grande partie servit à grossir son propre trésor, à enrichir ses favoris, à doter une nouvelle noblesse qui fût tout entière à sa dévotion. Le reste, mieux employé, fut consacré à divers services publics, réparation de ports, construction de forts sur les côtes, accroissement de la flotte, travaux qui plus tard furent mis à profit pour fonder la puissance maritime de l'Angleterre. En cinq ans, la confiscation des biens monastiques fut complète.

A la nouvelle de ces spoliations, Paul III publia, en 1538, une bulle fulminante où le ci-devant « défenseur de la foi » était frappé d'excommunication, son royaume mis à l'interdit, ses sujets excités à la révolte, tous les princes catholiques invités à exécuter cet arrêt, et le cardinal

Pole fut chargé à cet effet d'une mission auprès des cours de France et d'Espagne. Cette coalition dont Henry se voyait menacé ne laissa pas de lui causer de l'inquiétude. Déjà précédemment, pour faire oublier aux puissances catholiques le supplice de Fisher et de Th. More, il avait par compensation publié un nouvel édit contre l'hérésie, et des protestants non moins respectables, Bilney, Bilefield, avaient été condamnés à périr dans les flammes. A plus forte raison, dénoncé au monde chrétien comme impie, comme sacrilège, crut-il devoir donner de nouveaux gages de son attachement à la foi catholique. En 1539 il fit dresser par une réunion de prélats, et adopter par les deux chambres, un bill en six articles, affirmant le dogme de la présence corporelle dans la Cène, la suffisance de la communion sous une seule espèce, l'obligation du célibat ecclésiastique, la perpétuité des vœux, le maintien des messes privées, enfin l'utilité et la nécessité de la confession. Quiconque prêchait ou disputait contre le premier article devait être brûlé et ses biens confisqués; toute opposition aux articles suivants emportait la peine de la confiscation et de la potence; puis, afin de bien marquer l'intention qui lui avait dicté ce décret, au même poteau où furent liés quatre catholiques qui avaient nié la suprématie royale, Henry fit attacher trois luthériens qui s'étaient prononcés contre le bill, et tandis que les premiers furent d'abord étranglés, les derniers furent brûlés vifs. L'année suivante, en exécution du même édit, plus de cinq cents personnes furent emprisonnées. L'approche même de la mort ne mit pas un terme aux cruautés de Henry. Sur le soupçon de quelques relations que Catherine Parr, sa dernière femme, aurait entretenues avec des protestants accusés de nier la présence réelle, il fit mettre en prison plusieurs d'entre eux, torturer et brûler une jeune femme attachée au service de la reine; peu même s'en fallut que celle-ci ne courût risque de la vie pour s'être hasardée à discuter contre lui la question du sacrement.

Ces actes barbares donnent un suffisant démenti à ceux qui, s'obstinant à considérer Henry VIII comme protestant, ne veulent voir dans la réformation d'Angleterre que l'œuvre d'un capricieux et d'un exécrable despote. Mais ils n'autorisent guère davantage ceux qui nient au contraire qu'il ait en rien contribué à cette révolution et veulent en attribuer tout l'honneur à la nation elle-même. Nous avons déjà reconnu combien cette nation y était imparfaitement préparée. Quant au monarque, il n'y avait sans doute en lui rien d'un réformateur; jamais la pen-

sée d'épurer la foi ni les mœurs de son peuple n'aborda son esprit. En rompant avec Rome, il ne voulut que secouer un joug qui lui pesait. Mais en s'affranchissant, il affranchit de fait son Église ; il en fit un établissement national ; il renversa l'obstacle qui, bien longtemps encore, eût empêché la vérité d'y pénétrer, et involontairement ouvrit la brèche qui donnait aux vrais réformateurs accès dans la place. Combien de princes dont les actes aboutissent à de tout autres fins que celles qu'ils se sont proposées ! « Ce qu'ils ont pensé en mal, dit Burnet, Dieu le fait tourner en bien. » Henry eût-il été le plus ardent adversaire du catholicisme, pouvait-il lui porter des coups plus funestes qu'en lui ôtant son chef, en dispersant sa milice, en confisquant ses biens, et en dotant de ces biens une noblesse intéressée à sa ruine ? Il n'en eût pas tant fallu à François Ier pour changer radicalement l'avenir religieux de la France. Qu'après tout cela, Henry VIII crût pouvoir, avec le sang de quelques réformés, recimenter un édifice dont il avait sapé les fondements, abattu les colonnes, enlevé le faîte, c'était de sa part une grossière illusion. Lui-même, pendant qu'il subissait l'ascendant d'Anne Boleyn, de Jeanne Seymour, celui de Cranmer et de Cromwell, avait, sans y songer, frayé plus d'une voie à la réforme. Ses dispositions testamentaires en ouvrirent une plus sûre et plus large encore.

Des six femmes qu'il avait successivement épousées, et dont il avait répudié deux et fait mourir deux autres, il ne lui restait, à sa mort, en 1547, que trois enfants : Marie, fille de Catherine d'Aragon ; Élisabeth, fille d'Anne Boleyn ; Édouard, fils de Jeanne Seymour. En confirmant par son testament l'acte de 1544, qui réhabilitait ses deux filles précédemment déshéritées, il désigna comme son successeur immédiat son fils Édouard, encore mineur, sous la tutelle de ses deux oncles maternels, dont l'un, le duc de Somerset, nommé par le conseil de régence protecteur du royaume, était, sans doute à l'insu de Henry, dévoué à la cause de la réforme. Encouragé par Calvin, soutenu par le Parlement et la nouvelle noblesse, il maintint au bénéfice de son pupille, l'acte de suprématie royale. Le jeune prince, protestant comme sa mère, élevé, sous la direction de Cranmer, par des hommes aussi éclairés que pieux, remarquablement doué lui-même sous le rapport du caractère et de l'intelligence, applaudit à toutes les mesures réformatrices décrétées en son nom. Dès la première année de son règne les six *articles de sang* furent abolis, ainsi que les anciens édits portés contre les wicléfites.

Une visite régulière des églises fut instituée au moyen de commissaires qui partout durent se faire accompagner de prédicateurs zélés. La Bible en anglais et les paraphrases d'Érasme furent introduites dans chaque paroisse; les images furent enlevées des églises, les processions interdites, le célibat obligatoire aboli, l'office du saint sacrement réformé; enfin ce qui restait d'anciennes fondations monastiques fut confisqué à la requête et au profit de la noblesse. Ce fut l'occasion de nouveaux soulèvements populaires qui ne purent être réprimés qu'à l'aide d'une armée. Un incident plus grave fut la disgrâce de Somerset, que Warwick, son collègue, par de faux rapports, fit condamner à mort comme coupable de haute trahison (1552). Mais la réaction catholique dont cette mort devint le signal fut de courte durée; Warwick, bien que protestant douteux, n'osa défaire entièrement l'œuvre de son prédécesseur.

Ce qui avait jusqu'alors le plus manqué en Angleterre, c'était un nombre suffisant de théologiens et de pasteurs capables d'édifier par la parole et par l'exemple. En 1549, Bucer, Fagius et après eux Calvin remarquaient avec surprise combien le clergé anglais, uniquement occupé du rituel, presque jamais de l'enseignement et de la prédication, était peu propre à faire avancer la réforme, en sorte qu'on était obligé d'envoyer les jeunes gens destinés à l'Église étudier sur le continent. Le retour de Coverdale, Rogers, Hooper, docteurs distingués, fugitifs sous Henry VIII, permit de combler en partie ce déficit. La persécution qui sévissait en ce temps-là sur le continent y contribua d'une manière encore plus efficace. Il se forma à Londres des congrégations de protestants réfugiés de presque tous les pays. A leur tête on distingue Bucer et Fagius, eux-mêmes menacés par l'*interim* de Charles-Quint, le polonais Laski, les italiens Bernardin Ochino, Pierre-Martyr Vermigli, l'écossais Jean Knox, qui fut nommé chapelain d'Édouard VI. Accueillis par le jeune roi, appelés, pour la plupart, à enseigner dans les universités d'Oxford et de Cambridge, ces docteurs étrangers imprimèrent à la réforme anglaise un élan plus déterminé, une direction évangélique plus prononcée. Cranmer, stimulé par leur exemple, fit instituer par la cour six chapelains, dont quatre devaient parcourir le royaume en évangélistes; de concert avec Ridley, il publia un recueil de douze homélies sur la foi et le devoir, destinées à être lues dans les assemblées du culte. La liturgie et le code ecclésiastique furent revisés, un nouveau

catéchisme fut rédigé; une confession de foi en 42 articles, réduits plus tard à 39, fut dressée en 1552 dans le sens calviniste et présentée à la signature de tous les membres du clergé. Tels étaient les progrès accomplis dans l'espace de six ans, lorsque Édouard VI mourut en 1553 dans sa seizième année, au moment où, comme protestant et comme roi, il faisait concevoir les plus belles espérances, et laissa le trône à Marie, sa sœur aînée, qui y apporta de tout autres dispositions.

Longtemps spectatrice indignée des humiliations infligées à Catherine, sa mère, traitée elle-même en fille illégitime par les Anglais schismatiques et par son propre père, qui était allé, dit-on, jusqu'à projeter sa mort, irritée contre son frère qui, non content de la gêner dans l'exercice de son culte, avait voulu l'exclure du trône au profit de Jane Grey, petite-nièce de Henry VIII, Marie n'avait oublié aucun de ces affronts. Son fanatisme, déjà très âpre, fut encore envenimé par ses directeurs et les gens de sa cour. Outre le clergé qui, malgré sa soumission apparente, était encore en grande majorité attaché à l'ancien ordre de choses, elle avait dans ses intérêts la vieille noblesse, jalouse de la nouvelle, le bas peuple des villes et surtout celui des campagnes, qui espérait d'elle le rétablissement des couvents. Enfin, comme pour mieux s'engager dans les voies de la réaction, elle accepta, en 1554, contre le vœu exprès de ses sujets, la main de Philippe II, futur héritier du trône d'Espagne et déjà mortel ennemi du nom protestant. Aussi la vit-on promptement oublier les promesses de tolérance qu'elle avait faites au commencement de son règne. Les prêtres mariés furent immédiatement chassés du pays, les chaires protestantes partout fermées. Un nouveau Parlement composé à son gré abrogea toutes les ordonnances schismatiques de ses prédécesseurs; par le ministère du cardinal Pole, l'Angleterre fut solennellement réconciliée avec la cour de Rome, la suprématie royale abolie, la messe rétablie. Bientôt, comme il fallait s'y attendre, les violences commencèrent. Marie y préluda par le supplice de Jane Grey; elle épargna Élisabeth, il est vrai, mais en la plaçant sous une étroite surveillance. Près d'un millier d'Anglais, parmi lesquels une foule de docteurs ou d'étudiants en théologie, durent s'exiler, des milliers d'étrangers transporter ailleurs leur industrie. Les cachots se remplirent de protestants, les chefs les plus illustres du parti, Cranmer, Latimer, Hooper, trois ou quatre cents de leurs coreligionnaires, qui à leur exemple refusèrent d'abjurer, périrent les uns sous

la hache, le plus grand nombre sur le bûcher. Déjà même, sur les instances du pape, de Gardiner et Bonner, ses dignes suppôts, l'inquisition allait être établie, lorsque, en 1558, Marie mourut sans enfants, haïe de ses sujets, délaissée par son mari, et désespérée de la perte de Calais que la France venait de reconquérir.

Sa sœur Élisabeth, appelée à lui succéder, trouva le peuple anglais plus mûr pour la réforme. Grâce à la version de Tyndale, largement répandue sous le règne d'Édouard, l'Évangile était mieux connu; le frappant contraste des deux règnes précédents avait fait ressortir l'excellence de la foi protestante; et quel témoignage éloquent que celui que venaient de lui rendre tant de confesseurs et de martyrs! Le sentiment national ne plaidait pas moins en sa faveur. Deux fois, par les intrigues de princesses catholiques, l'Angleterre s'était vue menacée de plier sous un joug étranger, par Marie Tudor sous celui de l'Espagne, par Marie de Lorraine, régente d'Écosse, sous celui de la France. Le patriotisme d'Élisabeth, au contraire, son caractère énergique, sa haute intelligence, son amour pour les lettres, promettaient au pays une ère glorieuse d'indépendance et de grandeur. Soutenue ainsi par l'élite de son peuple, tandis qu'un pontife impérieux lui contestait effrontément ses droits, dès 1560 étroitement alliée avec l'Écosse, qui, sous les auspices de l'intrépide Jean Knox, venait d'accomplir sa révolution à la fois politique et religieuse, Élisabeth consacra son règne long et glorieux à faire triompher, chez elle et aussi loin que s'étendit son influence, la cause de la réformation. Elle y réussit d'autant mieux qu'elle y travailla avec circonscription et prudence. L'ancien culte comptait encore de nombreux adhérents dans les classes élevées; elle ne les repoussa point brusquement de ses conseils, et tout en maintenant, entourés de clauses sévères, les actes de suprématie et d'uniformité, elle les mitigea dans l'application, en sorte que, au moins pendant les dix premières années de son règne, sa conduite envers les partis dissidents put passer pour de la tolérance. Elle jugea de même qu'une réforme aussi radicale que celle de Zwingli et de Calvin, vers laquelle son frère avait incliné, conviendrait mal aux habitudes et au tempérament de son peuple. Naturellement amie elle-même de la dignité et d'une certaine pompe dans le culte, elle conserva de la liturgie, des rites et de la constitution de l'ancienne Église, tout ce qui, sans trop s'écarter de l'esprit protestant, s'harmonisait avec le caractère aristocratique de son gouverne-

ment, et semblait propre à fortifier l'autorité de la religion sur les masses. Le Parlement, toujours docile, ratifia sans hésiter les ordonnances d'Élisabeth, et, à l'exception des évêques, qui refusèrent presque tous le serment de suprématie, l'immense majorité du clergé y donna son adhésion plus ou moins sincère. Depuis ce moment, la réformation peut être considérée comme définitivement établie en Angleterre. Elle avait, comme on vient de le voir, passé par trois phases distinctes. Sous Henry VIII elle s'était à peu près bornée à la rupture avec Rome. Tandis qu'ailleurs les réformes avaient amené le schisme, ici le schisme avait précédé les réformes. Celles-ci n'avaient proprement commencé que sous Édouard VI, en se modelant plus ou moins sur celles de Genève et de la Suisse, jusqu'à ce que, sous Élisabeth, mieux appropriées au génie de la nation et à la politique de la reine, elles se fondirent en ce système mixte où le régime épiscopal et un rituel demi-catholique se trouvent juxtaposés à un dogme calviniste mitigé.

### 4. LA RÉFORMATION EN ÉCOSSE ET EN IRLANDE [1]

Les lumières de la renaissance n'avaient pénétré en Écosse qu'assez tard, même dans la partie basse du pays. La première imprimerie n'y avait été fondée qu'en 1509, la première école classique pour l'enseignement du grec qu'en 1534. La bourgeoisie des villes était peu nombreuse et peu influente, la population celtique du haut pays n'était connue que par sa vaillance. La royauté, dominée par le pouvoir prépondérant de la noblesse, cherchait contre elle un appui dans le clergé qui, grâce aux dons successifs de la couronne, possédait près de la moitié du territoire, et qui, éloigné de la cour de Rome, s'était moins soustrait qu'ailleurs aux obligations féodales envers la royauté. Le roi y disposait encore de la plupart des prélatures, et tenait ainsi le corps ecclésiastique sous sa dépendance; il en obtenait aisément des subsides, et avait rarement à se plaindre de ses empiétements sur son autorité. Mais plus le clergé jouissait de la confiance du roi, plus il trouvait d'hostilité chez la noblesse qui le voyait avec dépit occuper les premières places dans les conseils et les cours de justice du royaume. Aussi est-ce des

[1] Wilks, *Précis de l'histoire de l'Église d'Écosse*, 1844. Mignet, *Histoire de Marie Stuart*, 1851.

rangs de cette noblesse que sortirent en Écosse les premiers partisans déclarés de la réformation.

Lorsqu'en 1525 les œuvres de Luther y furent introduites par les rares négociants qui faisaient des voyages en France et en Flandre, un acte du parlement en fit aussitôt rigoureusement défendre le débit. Malgré cette prohibition, un jeune noble, nommé Patrick Hamilton, les lut et, avide d'en connaître davantage, fit un voyage en Allemagne, visita les universités de Wittenberg et de Marbourg, où il se rencontra avec Tyndale, auteur de la version du Nouveau Testament, et à son retour en Écosse, il fit devant l'université de Saint-André, nouvellement fondée, une franche profession de foi luthérienne; l'archevêque Beatoun le condamna à périr sur le bûcher; mais ses principes, illustrés par son martyre, se répandirent parmi la noblesse, et même parmi les membres de quelques ordres religieux, notamment les augustins et les dominicains qui y trouvaient reproduits ceux de l'évêque d'Hippone. De 1530 à 1540, de nouvelles victimes furent immolées à la foi romaine et au fanatisme de Beatoun. Le roi Jacques I^er^ approuva tous ces supplices. En vain Henry VIII, depuis son schisme, chercha-t-il à l'associer à sa politique religieuse, en le tentant par l'appât des biens du clergé; le clergé détourna le coup par une contribution volontaire de 50,000 livres par an, et les persécutions continuèrent, surtout contre les membres des plus hautes familles. Le mariage de Jacques V avec Marie de Lorraine, sœur des Guise, et la guerre avec l'Angleterre, qui s'ensuivit, poussèrent le gouvernement d'Écosse toujours plus avant dans la même voie. En 1545, Wishart, prédicateur réformé, de retour dans son pays, fut condamné à périr dans les flammes. Mais sa mort fut vengée : le cardinal Beatoun, son persécuteur, mourut bientôt après sous les coups de seize conjurés. C'est à cette occasion que, l'année suivante, nous voyons paraître sur la scène celui qui devait exercer la plus haute influence sur l'église réformée d'Écosse, Jean Knox, ami de Wishart. Né en 1505, d'une famille bourgeoise qui lui fit donner une éducation libérale, il étudia la philosophie et la théologie dans l'université de Glasgow et fut chargé de l'enseignement philosophique dans celle de Saint-André. Poursuivi en 1542, comme partisan de la réforme, il se réfugia dans le sud de l'Écosse et s'enferma avec les meurtriers du cardinal Beatoun dans un château, où il fut fait prisonnier avec eux par les chefs des troupes de la reine

régente, transporté en France, et attaché pendant deux ans sur le banc des forçats. Rendu à la liberté en 1549, il passa en Angleterre, où, sous la protection de Cranmer, il prêcha la réforme avec une grande puissance. L'avènement de Marie Tudor l'obligea à se retirer en France, d'où il se rendit à Genève et se lia intimement avec Calvin.

En 1554, de graves circonstances le rappelèrent en Écosse. La régente Marie de Lorraine, sœur des Guise, catholique ardente, quoique dissimulée, était entrée avec ses frères, et par eux avec le pape, la cour d'Espagne et Marie Tudor, dans un plan de réaction catholique des plus dangereux. La jeune reine Marie Stuart était fiancée au dauphin de France, elle allait bientôt régner sur ce royaume et sur l'Écosse; de plus, comme petite-fille de Marguerite Tudor, sœur aînée de Henry VIII, elle avait des prétentions au trône d'Angleterre ; la France espérait par son moyen prendre la haute main sur toute la Grande Bretagne, et, en y rétablissant le catholicisme, la soumettre entièrement à son influence.

Ce projet, lorsque Jean Knox, de retour à Édimbourg, l'eut révélé à ses compatriotes, lia étroitement chez eux la cause de la réformation à celle de l'indépendance nationale. Une association (covenant), à la fois patriotique et religieuse, se forma en 1557 entre les sectateurs de Knox [1], et présenta à la régente une adresse conçue en termes modérés pour demander la libre prédication de l'Évangile. Sur ces entrefaites, un nouveau supplice ordonné par l'archevêque et approuvé par la régente, mit en pleine évidence son affiliation à la ligue catholique. Knox revint en hâte du continent où Calvin l'avait mandé, et se mit à prêcher avec plus de hardiesse que jamais la révolte contre une reine idolâtre. Ce fut le signal d'émeutes où le peuple écossais renversa les images, détruisit les monastères, puis, s'étant rendu maître d'Edimbourg [2], abolit le culte romain dans un grand nombre de villes et arracha des mains de la régente effrayée le rappel des proscrits et la liberté de la prédication. Pendant que, comptant sur le secours de la France, elle se flattait de reprendre le dessus, Knox, dont la tête était mise à prix, obtint le secours de l'Angleterre et fit décider, par la convention

[1] Wilks, *Hist. de l'Église de l'Écosse*, p. 27.
[2] Wilks, ibid., p. 33.

des États d'Écosse, la suspension du pouvoir de la régente jusqu'à la convocation d'un parlement libre. La guerre s'engagea, les protestants subirent d'abord quelques revers ; mais la mort de la régente leur assura bientôt la victoire; le parlement libre, convoqué en août 1560, abolit l'autorité papale, prohiba la messe, et révoqua toutes les lois décrétées contre la réforme, sans que la France, détachée à ce moment du parti des Guise, songeât à s'y opposer [1]. Le zèle des membres de la noblesse, il est vrai, plus politique que religieux, se refroidit un peu après la victoire. Une partie d'entre eux voulait avant tout s'approprier les dépouilles de l'Église, une autre, attirée par les délices de la cour de Marie Stuart, entra en compromis avec l'ancien culte. Mais Knox insista pour que dans le palais même de la reine la messe fût abolie, toute idolâtrie supprimée, et fit organiser l'Église d'Écosse selon les principes de celle de Genève, et sous l'autorité de la confession de foi de Calvin.

Quant à l'Irlande, on se rappelle [2] qu'originairement convertie par des missionnaires venus d'orient, et en tous cas indépendante de l'Église de Rome, elle en avait longtemps repoussé les rites et les doctrines caractéristiques. Il semble donc que la réforme religieuse accomplie en Angleterre n'aurait dû y rencontrer aucune opposition. Mais, dans l'intervalle, la situation en Irlande avait profondément changé. Au XII$^{me}$ siècle, la cour de Rome, impatiente de la soumettre au régime ecclésiastique établi par elle dans tout l'occident, avait mis à profit dans ce but l'ambition de Henry II, roi d'Angleterre, qui méditait la conquête de cette île. Adrien IV, Anglais lui-même, la lui avait donnée en toute propriété, sous la condition d'y faire triompher la suprématie papale [3]. Le clergé irlandais s'était volontairement soumis à cette condition. Mais la nation avait résisté, et, par des révoltes incessantes, résistait encore au joug anglais qu'on lui avait imposé [4] ; les vieilles antipathies de race, de langage et de mœurs, qui divisaient les deux peuples, s'étaient accrues chez les irlandais de tout le poids de leur chaîne. Lors donc que Henry VIII, après avoir rompu avec Rome, se

[1] Wilks, ibid., p. 43, s.
[2] Voy. t. III, p. 279-281, 368.
[3] Voy. t. III, 234, 281.
[4] Lelièvre, *Encyclopédie des sciences religieuses*, VII, 9 ss.

fut déclaré chef de l'église d'Irlande et eut annoncé qu'il n'y souffrirait aucun prêtre qui ne parlât l'anglais, il rencontra de la part du bas clergé une opposition qui s'accrut encore lorsque Édouard VI lui imposa la liturgie anglaise et la célébration du culte en cette langue. Autant la cour de Rome l'avait trouvée jadis rebelle à son autorité, autant alors elle la trouva passionnément attachée à sa cause. Tout élément protestant introduit dans l'église depuis Henry VIII, fut immédiatement détruit sous le règne de Marie Tudor. Élisabeth, à son avènement, n'en poursuivit pas moins l'œuvre de ses prédécesseurs. Après avoir à grands frais achevé la conquête de l'Irlande, elle exigea de tous ses évêques l'adhésion à la réforme, et le serment de suprématie; elle attribua presque en entier à l'église anglicane les domaines, les édifices, les revenus affectés au culte romain, mais elle ne put empêcher la masse de la nation d'y demeurer opiniâtrement attachée.

## V. LA RÉFORMATION AU MIDI DE L'EUROPE

Tandis qu'en Irlande, la réforme protestante était repoussée par la masse de la nation, en Italie et en Espagne elle ne put réussir non plus à prendre pied, mais ce fut par des causes différentes.

Dans ces deux contrées, en effet, déjà même avant Luther, des germes de réforme religieuse apportés de divers côtés avaient trouvé dans certaines classes un accueil favorable. Outre les vaudois qui, dès longtemps déjà, peuplaient les vallées du Piémont, quelques-unes de leurs colonies s'étaient établies et maintenues en Lombardie, en Ligurie, et y avaient fondé des écoles très fréquentées. En Calabre même, grâce à l'industrie et à l'activité qui les distinguaient, elles avaient obtenu la protection des seigneurs, celle de leurs fermiers, et par eux la tolérance forcée des prêtres.

La renaissance des lettres, plus précoce en Italie que partout ailleurs, avait ouvert les yeux d'un grand nombre sur les abus patronnés par l'Église de Rome, et dirigé l'esprit de plusieurs savants vers l'étude de l'Écriture sainte. Puis, lorsque la réformation éclata en Suisse et en Allemagne, quelques-uns de ceux qu'avaient réveillés les éloquentes philippiques de Savonarole, recueillirent avec enthousiasme les écrits de Luther, de Mélanchthon, de Zwingli, de Bucer, que Calvi, libraire de Pavie, publia en italien dès l'an 1519, sous des noms supposés. Antoine

Bruccioli, de Florence, fit paraître à Venise, en 1530, la version italienne du Nouveau Testament suivie deux ans après de celle de la Bible. Elles furent lues avec assez d'empressement, pour mériter d'être mises plus tard au premier rang des ouvrages prohibés par l'Index du concile de Trente.

Si quelques allemands fréquentaient les universités d'Italie, quelques italiens, de leur côté, allaient achever leurs études dans les universités d'Allemagne et de Suisse et, depuis leur retour, entretenaient une correspondance avec Mélanchthon ou d'autres réformateurs qu'ils y avaient connus. Les nombreux luthériens qui se trouvaient en Italie mêlés aux troupes impériales, surtout lors du siége de Rome, l'an 1527, répandaient aussi leurs opinions dans les villes et les villages où ils étaient cantonnés.

Par le concours de toutes ces causes, les doctrines réformées avaient déjà gagné assez de terrain en Italie pour qu'en 1530, comme s'en plaignait Clément VII, elles y fussent annoncées, non seulement dans des réunions particulières, mais encore dans des prédications publiques et pénétrassent jusque dans les couvents et dans les cours. A Ferrare, celle d'Hercule II, duc d'Este, était devenue, grâce à son épouse, Renée de France, fille de Louis XII, le rendez-vous de personnages distingués, attachés à l'Évangile, parmi lesquels on remarquait M$^{me}$ de Soubize et son fils, plus tard l'un des chefs des réformés de France, Hubert Languet, Clément Marot et plusieurs lettrés italiens, Flaminio, Curione, Calcagnini, Peregrino et Olympia Morata [1]. A Venise et dans les diverses villes soumises à cette république, qui par son indépendance et le voisinage de l'Allemagne jouissait d'une plus grande liberté de pensée, s'était formé un cercle nombreux d'amis de la réforme [2] A Vicence surtout et à Trévise, les réformés, sous la direction d'Altieri, de Carnesecchi et de quelques autres, songeaient déjà à tenir des assemblées publiques, et par l'entremise de Mélanchthon et de Luther, en firent demander l'autorisation au Sénat [3]. A Modène, Paul Ricci les réunissait dans sa maison [4],

[1] Jules Bonnet, *Olympia Morata.* Merle d'Aubigné, *Hist. de la Réf. au temps de Calvin*, IV, 578, 595.

[2] Burchkardt, p. 419.

[3] *Luther's Briefe,* 1543 et 44, éd. de Wette, t. V, p. 565, 696.

[4] Calvin, *Corpus Ref.*, *épist.*, 353 : lettre d'encouragement de Bucer aux frères de Bologne et de Modène.

à Lucques, Galeas Caracciolo, Pierre Martyr Vermigli, Aonio Paleario, l'auteur présumé de l'ouvrage intitulé *Del beneficio di Cristo*[1], dont se vendirent 40,000 exemplaires; à Naples, Bernardin Ochino, de Sienne, général des franciscains, enfin à Florence, à Bologne et dans d'autres villes, un certain nombre de personnages distingués montraient assez ouvertement leurs sympathies protestantes. D'autres, tels que Flaminio, Morone, Fregoso, sans aller aussi loin et sans vouloir rompre avec la hiérarchie, témoignaient quelque penchant pour les doctrines des réformés. On comptait même parmi eux des membres du sacré collège, Contarini[2] entre autres, auteur d'un traité sur la justification par la foi, et qui fut envoyé par Paul III, au colloque conciliateur de Ratisbonne. Ce pape lui-même passe pour avoir un moment formé le dessein de réformer sa cour, et décoré de la pourpre des hommes disposés à l'aider dans ce projet.

Les lumières de la renaissance avaient aussi pénétré en Espagne, mais plus tard qu'en Italie, savoir vers la fin du XV^me^ siècle, par Lobrixa qui y avait fait un long séjour. Malgré les efforts du parti monacal, elles se répandirent en une certaine mesure dans les écoles et dans les universités, et bientôt, comme ailleurs, les études des lettrés se portèrent sur les saints livres. Le cardinal Ximenès avait donné l'élan par sa célèbre polyglotte; son exemple fut suivi par Pedro de Osma, plus tard par François Enzinas et Juan Perez qui, l'un en 1543, l'autre en 1556, publièrent leurs versions du Nouveau Testament, par Cassiodore Reyna, traducteur, en 1560, de la Bible entière. Vivès, admirateur d'Erasme et auteur d'un traité de la décadence des études, commenta la Cité de Dieu, et Sériol de Valence, disciple de Lobrixa, publia une thèse sur les versions bibliques en langue vulgaire.

En même temps, les doctrines réformées proprement dites, importées du Béarn et de la Flandre, souvent par les mêmes hommes qui avaient été d'abord chargés de les combattre, puis par les gentilshommes de la suite de Charles-Quint qui, à la diète d'Augsbourg, avaient goûté

[1] Selon Ranke, le véritable auteur était un moine sicilien nommé Benoît de Mantoue; mais le livre avait été revu et complété par Flaminio, disciple de Juan de Valdès (Carrasco, *Alphonso et Juan de Valdès*, Genève, 1880, p. 94 et suiv.).

[2] Christoffel, *Des Card. Contarini Leben u. Schr.* (*Zeitsch. für hist. Theol.*, 1875, p. 165).

les idées de Mélanchthon, et par les officiers de l'armée impériale qui, mêlés avec les allemands, s'étaient éclairés dans leur commerce, ces doctrines, disons-nous, pénétraient dans les universités, gagnaient du terrain parmi des hommes illustres par leur caractère ou leur naissance; elles étaient professées en secret dans les principales villes, où se formait déjà le noyau de petites églises. Les premiers espagnols qui en firent une franche profession sont deux frères, Alphonse et Juan de Valdès[1], ce dernier secrétaire du roi de Naples. Rodrigo de Valès le fit plus hardiment encore dans ses discussions avec des membres du clergé; après eux, Jean Gil, Vargas, Ponce de la Fuente, Pedro de Lermes, chanoine à Burgos, San Roman, puis Juan Diaz, Jayme Enzinas, tous deux disciples et correspondants de Calvin.

Mais ces généreux promoteurs du mouvement de réforme dans les deux péninsules n'avaient derrière eux pour les soutenir, comme leurs pareils en avaient trouvé ailleurs, ni un clergé préparé à s'y associer, ni des gouvernements disposés à le protéger, ni enfin des populations en état de le comprendre.

En Espagne et en Portugal, la découverte de l'Amérique et du sud de l'Afrique avait ouvert dans ces contrées lointaines à la partie la plus respectable du clergé, un champ d'activité chrétienne où elle s'était lancée avec ardeur, en sorte que dans son zèle pour étendre au loin les limites de l'Église, elle en oubliait les plaies intérieures, et, toute dévouée aux intérêts de la mission étrangère, demeurait indifférente à ceux de la réforme. Le clergé italien, de son côté, tirait trop de profit des abus de l'Église romaine, recevait une trop large part des tributs qu'elle levait sur la chrétienté, des dignités qu'elle distribuait à ses adhérents, pour être sérieusement disposé à mettre un terme à ces abus.

Quant aux gouvernements, celui d'Espagne, par ses longues luttes contre les ennemis de l'Église, par ses efforts pour l'expulsion des juifs et des maures, avait contracté une étroite union avec l'autorité ecclésiastique, et s'était habitué à considérer la cause de Rome comme la sienne propre. Or, depuis le XVI[me] siècle, les rois d'Espagne se trouvaient souverains d'une partie de l'Italie, depuis 1504 du royaume de Naples, et depuis 1540 du duché de Milan. Il s'ensuivait que le

[1] Carrasco, *Alphonso et Juan de Valdès,* Droin, *Hist. de la Réf. en Espagne,* Genève, 1880.

siège romain, qui gouvernait directement la partie moyenne de l'Italie, exerçait en outre, par l'intermédiaire de l'Espagne, unie intimement avec lui par des intérêts de voisinage, un immense ascendant sur l'Italie presque entière, et le reste, gouverné par quelques petits princes ou par une aristocratie corrompue, était, par cette corruption même, retenu également sous la dépendance de la papauté.

Enfin, en ce qui concerne les populations elles-mêmes, celle d'Espagne par fanatisme, celles d'Italie par indifférence, étaient également peu enclines à seconder les efforts des réformateurs. Le peuple espagnol, récemment délivré de la présence détestée des musulmans, goûtait avec enthousiasme le bonheur de se voir réuni au corps de l'Église, et n'envisageait qu'avec horreur tous rapports avec les hérétiques qui l'avaient déserté. Les Italiens, de leur côté, habitués à considérer la papauté comme le boulevard de leur pays contre les entreprises de l'Allemagne et de la France, trop infatués de l'ancienne civilisation romaine pour apprécier les bienfaits d'aucune autre, trop éblouis par l'éclat de la cour pontificale, trop intéressés au maintien des abus de cette cour, dont une si grande partie d'entre eux subsistaient, ainsi que le clergé, trop voués au matérialisme invétéré qu'elle avait maintenu chez les masses, pour rien comprendre au spiritualisme évangélique, trop énervés enfin de corps et d'âme pour faire aucun sacrifice à la cause de la vérité [1], les italiens, dont la plupart avaient vu, sans émotion, s'allumer le bûcher de Savonarole, étaient mal préparés à soutenir les sectateurs de Luther et de Calvin. Aussi le parti catholique romain ne tarda-t-il pas à triompher, dans ces deux pays, de tout parti réformateur.

Aussitôt qu'eurent échoué les espérances qu'on avait fondées, en 1541, sur les conférences conciliatrices de Worms et de Ratisbonne, le cardinal Caraffa, napolitain, par conséquent sujet de l'Espagne, interrogé par Paul III sur le remède à opposer aux tentatives des novateurs, déclara que le seul efficace était l'inquisition [2], et comme le funeste renom de l'inquisition espagnole provoquait çà et là des résistances, il lui persuada d'en établir une dont le siège serait à Rome, et qui dominerait sur tous les autres tribunaux. Le décret fut rendu en juillet 1542,

[1] Mignet, *Négociations relatives à la succession d'Espagne*, 2, 450.
[2] Mac-Crie, *La Réforme en Italie*, 226.

et aussitôt Caraffa, sans attendre les fonds destinés à cette institution, loua de ses propres deniers une maison qu'il transforma en cachot, et y établit des inquisiteurs auxquels il fit tracer les règles les plus sévères. Paul III exhorta tous les princes d'Italie à adopter de semblables mesures, leur offrant de faire juger à Rome tous les coupables et les suspects d'hérésie qu'on y enverrait. Six cardinaux préposés au saint office avaient partout plein pouvoir de s'y faire représenter par des délégués. Le bras séculier devait partout se mettre à leur disposition et le pape seul avait le droit de faire grâce. La Toscane, Milan, Naples, admirent bientôt la nouvelle fondation, tous les États d'Italie la soutinrent.

Depuis le pontificat de Caraffa, devenu pape sous le nom de Paul IV, l'inquisition redoubla de rigueur; l'Italie fut inondée de ses espions, qui pénétraient dans les familles, surprenaient leurs secrets et dénonçaient tous les suspects. A Rome, on brûlait les hérétiques devant le couvent de la Minerve ; ainsi périrent Mollio (1553), Algieri, Pascali. A Venise, après avoir enfermé ces malheureux dans les puits du palais des doges, on les noyait dans les lagunes; ailleurs, une multitude d'autres, Carnesecchi, Paleario, périrent dans les flammes, d'autres moururent de langueur au fond des cachots.

On emprunta aussi au moyen âge le système des exterminations en masse. Aussitôt qu'Emmanuel Philibert, en 1560 et 1561 [1], eut recouvré ses États du Piémont, engagé par le traité de Cateau-Cambresis, à purger d'hérétiques le pays qu'on lui restituait, il donna l'ordre aux vaudois d'abandonner leurs prêches et d'aller à la messe, sous peine du feu; les troupes chargées d'exécuter cet ordre commirent contre eux d'atroces cruautés. Vers le même temps (1558 et 1564), les vaudois de Calabre qui, au nombre de quatre mille, habitaient les petites villes de San Xisto et de la Guardia, ayant fait venir un prédicateur de Genève, furent, par l'ordre du roi, cernés par ses soldats, traqués dans les montagnes et les cavernes, massacrés presque jusqu'aux derniers [2].

Les autres réformés italiens, trop disséminés, trop peu organisés, trop faibles pour essayer de se défendre, sans appui dans la masse du peuple, désavoués, souvent trahis par leurs propres familles, s'ensevelirent dans le silence et l'obscurité. Depuis 1542, la plupart émigrèrent,

[1] Léger, *Histoire des églises évangéliques du Piémont*, II, 34 ss.
[2] Muston, *Israël des Alpes*, I, 127 ss. Mac-Crie, p. 289, 384.

les uns comme Pierre Martyr à Strasbourg, d'autres, comme Bernardin Ochino, Camille Renato, Caracciolo, à Genève, d'autres, comme Curione, Zanchi, Martinengo, etc., en Suisse, surtout dans les vallées italiennes des Grisons, d'où leurs persécuteurs parvenaient quelquefois à les arracher par trahison pour les traîner devant le saint office [1].

En Espagne, sous Charles-Quint, et surtout sous Philippe II, l'inquisition se montra plus terrible encore. Dans les États romains, on brûlait un à un et en secret les hérétiques; en Espagne, depuis 1557 à 1581, il ne s'écoula guère d'années où il n'y eût dans les principales villes, surtout à Valladolid et à Séville, au moins un triomphe, c'est-à-dire un autodafé solennel, où, avec le plus grand appareil, en présence de la cour, et sous la présidence du grand inquisiteur, placé sur un siége plus élevé que celui du roi, et devant le peuple, qui prenait à ces exécutions le même plaisir qu'à ses combats de taureaux, on brûlait jusqu'à une vingtaine d'hérétiques, hommes et femmes, sans compter ceux qui, ayant donné quelques signes de repentir, passaient le reste de leurs jours au fond des cachots. Il va sans dire que la politique, comme au temps de Ferdinand, avait sa part dans ces exécutions, et que, sous le nom de protestants, on se débarrassait de plus d'un défenseur des libertés publiques [2].

Les résultats qu'a produits en Espagne cette institution exécrable nous sont dépeints par Schiller en termes d'une effrayante vérité. « Par elle, dit-il, le bonheur et la vie de l'homme le plus irréprochable étaient à la merci du plus vil scélérat. Tout ennemi, tout envieux, avait le dangereux appât d'une vengeance invisible et infaillible. Il n'y avait plus de garantie pour les propriétés, la confiance était bannie du commerce social. Les liens du sang et de l'amitié étaient rompus; une défiance contagieuse empoisonnait tous les plaisirs. L'effrayante apparition d'un espion glaçait les regards, faisait expirer la parole sur les lèvres. Personne n'osait plus se fier à un honnête homme, et personne ne passait pour tel. La bonne réputation, la conformité de patrie, les

[1] Parmi ces martyrs figurent Jayme Enzinas, frère de Francisco, brûlé à Rome en 1546, François de San-Romano et plusieurs femmes distinguées par leur caractère et leurs talents.

[2] Adolphe de Castro, *Hist. de los prot. esp.*, Cadix, et d'après lui Mac-Crie, *Ref. in Spain*, 1860, et la *Rev. des Deux-Mondes*, 15 juillet 1860, ont donné beaucoup de détails sur ces martyrs espagnols.

confraternités, les serments mêmes, et tout ce qui, chez les hommes, passe pour sacré, avait cessé de l'être [1]. »

C'est par la rigueur implacable de ce tribunal que l'on parvint, dans l'espace de 25 ans, à nettoyer d'hérésie protestante le sol de l'Italie et de l'Espagne. C'est aussi de ces contrées que nous allons voir partir le signal de la grande réaction catholique, qui, dès l'an 1564, se fit sentir avec plus ou moins de succès dans toute l'Europe jusqu'en 1618, où par les cruautés qui la signalèrent, elle donna lieu à la guerre de Trente ans.

[1] Schiller, *Histoire du soulèvement des Pays-Bas*, I, chap. 4. Voy., de même, Vieil-Castel (*Rev. des Deux Mondes*, 1840, t. XXV, p. 420).

---

# CHAPITRE II

## RÉACTION CATHOLIQUE

### DEPUIS LA PUBLICATION DES DÉCRETS DU CONCILE DE TRENTE JUSQU'A LA GUERRE DE TRENTE ANS

(1564 A 1618)

### I. MESURES RÉACTIONNAIRES

Lorsque le schisme de Luther éclata au commencement du XVI$^{me}$ siècle, la cour de Rome fut évidemment prise au dépourvu. Bien qu'avertie depuis si longtemps par l'apparition répétée de nouveaux partis dissidents, par l'attitude indépendante qu'avaient prise même des membres éminents du haut clergé, elle ne s'était point assez nettement rendu compte du travail qui s'opérait sourdement dans les esprits ; surtout elle n'avait point compris la nature de ce travail. Au lieu de voir dans les soulèvements des vaudois, des wicléfites, des hussites, l'indice d'une antipathie profonde, d'une protestation permanente contre ses doctrines et ses abus, elle n'y avait vu qu'une révolte passagère, accidentelle contre son autorité, et cette révolte étouffée, les sectaires extérieurement domptés, comprimés, elle avait cru que tout était fini. Enorgueillie des victoires qu'elle venait de remporter sur la dissidence, de l'adresse avec laquelle elle avait éludé les demandes de réforme, conjuré le fantôme de monarchie représentative qu'on opposait à sa monarchie absolue ; entourée de ce peuple italien, que les turpitudes mêmes d'un Borgia n'avaient pu réveiller de son apathie, de ces cardinaux qui, dans la plus parfaite sécurité, mangeaient les revenus de leurs riches prébendes, ignorant enfin ce qui se passait au delà des

Alpes, la cour de Rome n'avait plus d'inquiétude pour son autorité. « Querelle de moine », répondit Léon X, lorsqu'on l'informa de l'opposition de Luther; une caresse l'apaisera, et s'il s'obstine, une excommunication le musellera.

Cependant l'opposition s'est renforcée; Luther a brûlé la bulle papale, il a bravé à Worms les menaces de l'empereur. L'électorat de Saxe a embrassé la réforme, l'Allemagne est en fermentation, la Suisse a déjà son Zwingli, elle aura bientôt son Farel; un schisme sérieux s'organise, se propage dans les pays voisins; des provinces, des contrées entières échappent l'une après l'autre à la domination romaine. Rome alors passe de l'indifférence à l'épouvante, à la stupeur; voyant échouer toutes les mesures que jusqu'alors elle avait crues infaillibles, elle ne sait plus que résoudre, elle écoute tour à tour les conseils les plus opposés. Tantôt elle se montre résolue à maintenir intact l'édifice catholique, tantôt par quelques réformes partielles elle essaie de conjurer l'orage. Sous Adrien VI, sous Paul III, elle a des velléités de réforme, auxquelles elle renonce aussitôt[1]. Après que les anathèmes ont été vains, elle essaie des conférences pacifiques, et n'ose désavouer les concessions les plus fortes que ses négociateurs ont été entraînés à faire aux protestants. A Paul IV, qui croit avoir pour mission de faire plier sous son joug les têtes couronnées, succède Pie IV, qui objecte que c'est ainsi qu'on a perdu l'Angleterre et l'Écosse, ne veut pas même qu'on fasse la guerre aux protestants, et refuse d'aider à une expédition contre Genève. En un mot, ne sachant ce qu'elle doit résoudre, si elle doit faire des concessions, ni lesquelles sont les plus urgentes, la cour de Rome, flottante, incertaine, laisse les éléments de résistance s'organiser à peu près au hasard.

Rien ne pouvait être plus dangereux pour elle que cet état d'incertitude; dans de semblables situations, mieux vaudrait peut-être se tromper, mal choisir, adopter un faux système, mais le suivre avec résolution et persévérance, que de n'avoir aucun plan arrêté ou de le changer à chaque instant. La réforme profita de ces hésitations. Tandis que la papauté restait dans l'indécision, les partisans du schisme, avançant, attaquant sans relâche, ne cessaient de gagner du terrain de tous côtés.

[1] Ranke, I, 204 ss., 217, 223.

A la longue cependant, les amis de l'ancien ordre de choses comprirent qu'il était temps, si l'on voulait sauver l'Église établie, de quitter cette attitude défensive toujours désavantageuse pour celui qui s'y trouve réduit, et d'attaquer tout à la fois avec ensemble et avec énergie ceux qui, jusque-là, avaient rempli presque seuls le rôle d'assaillants.

Pour cela, la première condition était de savoir positivement où l'on voulait s'arrêter en fait de réformes, les points sur lesquels on croyait utile de céder aux vœux du siècle, et ceux sur lesquels on était déterminé à ne faire aucune concession. Ce fut là le service éminent que le concile de Trente rendit à la papauté. Ce concile, qu'elle n'avait rassemblé qu'avec tant de répugnance, et que tant de fois elle s'était efforcée d'ajourner ou de dissoudre, la tira de ses hésitations.

Après avoir décrété, comme nous le verrons plus tard, les mesures nécessaires pour faire disparaître les scandales les plus criants, pour soumettre les membres du clergé à une plus exacte discipline, il décida que, sur l'essence même du dogme et du culte, il n'y avait aucun changement à opérer dans le système établi. En traçant ainsi nettement les limites dans lesquelles elle devait se renfermer, en précisant le système qu'elle s'engageait à défendre, l'Église catholique, sans doute, rompait avec les amis du progrès ; elle jetait le gant aux défenseurs du schisme, elle creusait entre eux et elle un fossé infranchissable [1] ; mais, en revanche, elle ralliait franchement autour d'elle, sous un même étendard, tous les amis de l'autorité et de l'unité ecclésiastiques, elle groupait leurs forces et en formait un corps capable de se mesurer hardiment avec l'ennemi.

Une fois délimité, le terrain qu'on se proposait de défendre, le système qu'on était décidé à maintenir, il ne s'agissait plus que de choisir les moyens les mieux appropriés à ce but. Or, au point de vue de la cour de Rome, et d'après les maximes qu'elle professait depuis longtemps, ces moyens étaient de la plus grande simplicité. Partout où le catholicisme était demeuré le plus fort, là surtout où il avait pour lui l'autorité civile, la force matérielle, il fallait employer le système qui avait si bien réussi en Italie et en Espagne, mettre de côté toute tolérance, extirper toute trace de communauté protestante, ne faire aucun

[1] Ranke, l. c., II, 144.

quartier aux dissidents, se fondant sur le principe qu'un État catholique doit soutenir la majesté de Dieu et l'autorité de l'Église, par tous les moyens qui sont en son pouvoir, procéder d'abord contre les chefs, puis contre leurs sectateurs, par un système de rigueurs persévérant, dont la sévérité allât croissant jusqu'à un entier succès, au besoin, même recourir aux moyens les plus extrêmes et, s'il le fallait, ne pas répugner à l'extermination.

Dans les pays mêmes où la réforme avait eu le dessus, dans ceux où s'étaient établies de nombreuses communautés protestantes, dans ceux même où elles étaient soutenues par l'autorité, la cause du catholicisme n'était point encore désespérée. Tous les protestants de nom ne l'étaient pas de fait; il restait ici, parmi les classes élevées, là, dans les classes inférieures, surtout parmi le bas peuple des campagnes et des villes, beaucoup de personnes attachées par intérêt, par routine ou par préjugé à l'ancien ordre de choses, beaucoup de catholiques secrets qu'il s'agissait de découvrir, d'encourager, de rallier, pour servir d'auxiliaires aux opérations de Rome. Bien plus, comme dans toutes les révolutions, même les plus légitimes, il se trouve beaucoup d'hommes qui y participent par entraînement, plutôt que par une véritable conviction, prompts à se dévouer, mais prompts aussi à se lasser, on pouvait agir à propos sur ceux dont les espérances, l'ambition, avaient été déçues, ou dont l'ardeur s'était refroidie, ou dont la détermination ne reposait que sur de légers fondements, essayer sur eux l'attrait d'arguments spécieux, d'adroites flatteries ou de séduisantes promesses, profiter des divisions qui régnaient entre eux pour les affaiblir les uns par les autres, pour regagner ceux qui se prenaient à regretter l'ancienne unité, provoquer ainsi, acheter même des apostasies. On pouvait surtout agir sur les générations nouvelles, opposer aux établissements d'instruction protestants, des établissements catholiques correspondants, dirigés par des maîtres dévoués et habiles, y attirer les jeunes gens appelés, par leur richesse ou par leur naissance, à occuper de hautes fonctions dans l'État ; on pouvait enfin circonvenir les princes, et en rappelant à propos les excès des anabaptistes, les révoltes des paysans, leur faire entendre qu'il n'y avait point de salut pour leur autorité, s'ils ne relevaient la première des autorités, celle d'où toutes les autres dérivent; point d'arme contre l'esprit de révolte, si on laissait cet esprit se déployer dans les choses de la religion, en un mot, faire en sorte de regagner

insensiblement au catholicisme ou la majorité numérique, ou tout au moins des minorités riches et puissantes, après quoi, il n'y aurait plus qu'à recourir aux mesures de répression ou de contrainte.

Enfin, quant aux États protestants, qu'on ne pouvait espérer, par ces moyens lents, de ramener à l'unité de l'Église, on pouvait encore tenter de les écraser par la réunion et les efforts combinés de toutes les puissances catholiques.

Tel fut le vaste plan de campagne auquel on s'arrêta. Pour qu'il pût réussir, il fallait un parfait ensemble dans son exécution; il fallait que la direction partît d'un chef unique, dans les mains duquel vinssent se réunir toutes les forces, toutes les ressources spirituelles et matérielles du parti. C'est pour cela que, depuis le concile de Trente, les papes furent investis dans l'Église d'une autorité beaucoup plus absolue qu'on ne leur en avait reconnu depuis deux ou trois siècles, et que, dans le concile même, on n'avait été d'abord disposé à leur en accorder. Munis de cette autorité spirituelle sans bornes, Pie V, Sixte V, Grégoire XV entre autres, se montrèrent dans l'œuvre de la contre-réformation des généraux aussi habiles qu'intrépides; et sous leur pontificat, l'histoire de la papauté devint presque celle de l'Europe entière [1]. A ces chefs il fallait des aides de camp : c'est pour cela qu'ils entretinrent d'une manière permanente dans tous les États catholiques, surtout auprès de ceux où ils avaient à redouter l'influence de la réformation, des nonces chargés de transmettre partout leurs décisions, de stimuler le zèle des évêques, de surveiller les princes, d'entretenir la bonne volonté des cours. Ce n'était pas assez d'agir sur les sommités politiques, il fallait agir autant que possible sur la masse des populations, il fallait, par l'instruction, par la direction des consciences, faire pénétrer partout l'esprit de la réaction; il fallait une vaste association, où vinssent s'enrégimenter tous ceux qui voulaient suivre l'étendard de Rome, et qui seraient jugés capables de servir sa cause, mais qui pût aussi, sans être découverte, étendre ses ramifications, ourdir ses intrigues dans le camp ennemi. Nous verrons comment l'ordre des jésuites fut admirablement organisé pour remplir ce but, et comment, fondé en 1540, dix ans après il s'introduisit successivement et rapidement dans toutes les contrées de l'Europe, eut des maisons dans

[1] De Falloux, *Vie de Pie V*, t. I, p. 211; Ranke, IV, 42, 72.

tous les États catholiques, et des affiliés sûrs dans tous les pays protestants.

Mais cette milice spirituelle, toute nombreuse et toute zélée qu'elle était, ne suffisait pas encore pour assurer le succès de la contre-réformation. Pour être en mesure de déployer, soit au dehors, soit au dedans, la force matérielle nécessaire au système de rigueur qu'on avait adopté, il fallait le concours le plus efficace des princes catholiques; il fallait leurs trésors, il fallait leur police, il fallait leurs armées. Les rois d'Espagne, alors les plus puissants de l'Europe, intéressés par la dissémination de leurs provinces à les maintenir dans l'unité catholique et surtout sous un sceptre éminemment catholique, et déjà tout gagnés, par conséquent, au parti de la réaction, mirent avec empressement leurs immenses ressources au service du saint-siège : ils furent le bras de la réaction dont la papauté était l'âme[1]. D'autres princes catholiques imitèrent leur dévouement, et la cour de Rome, pour les attacher étroitement à ses intérêts, eut soin de renoncer à leur égard, momentanément du moins, à ces conflits d'autorité qui, précédemment, avaient si souvent indisposé les princes contre elle. Elle s'efforça au contraire, par des procédés pleins de condescendance, par les brillants apanages qu'elle accordait à leurs fils, à leurs parents ou à leurs protégés, ou encore en autorisant à propos des contributions levées sur le clergé, et même une aliénation partielle des biens ecclésiastiques, de leur faire trouver leur plus solide avantage et leur plus cher intérêt dans la protection accordée à l'Église catholique. Pie IV et Grégoire XIII, furent les premiers qui comprirent clairement ce nouveau devoir de la papauté.

C'est par ces mesures tout à la fois énergiques et prudentes, c'est par ce concours de forces matérielles et spirituelles savamment concentrées dans une seule main, que nous allons voir l'Église catholique prendre sérieusement l'offensive contre le protestantisme, et dresser sur tous les points de l'Europe les batteries de la contre-réformation. On peut, avec Gervinus et Ranke, considérer ce second acte de l'histoire de la réforme comme une vaste réaction du midi contre le nord, du christianisme romain contre le christianisme germanique qui, un moment,

[1] C'était Philippe II qui écrivait à l'empereur d'Allemagne : « L'intérêt de l'État se lie tellement au maintien de la religion, que ni l'autorité des princes, ni la paix publique ne peuvent subsister avec deux religions différentes. »

avait paru près de le terrasser. Parcourons-en rapidement les principales scènes, et suivons-en les effets dans les différents pays.

## II. EFFETS DE LA RÉACTION

### 1. RÉACTION CATHOLIQUE EN ALLEMAGNE ET AU NORD-EST DE L'EUROPE

En remontant du midi vers le nord, en Allemagne, la Bavière fut le premier état d'où l'on réussit à extirper les opinions et les institutions protestantes. Dès 1563, le duc Albert, aidé des jésuites qui s'étaient, en 1549, introduits dans ses États, regagna successivement au catholicisme les villes qui s'étaient montrées les plus empressées à demander des réformes, et huit ans n'étaient pas écoulés que la Bavière était redevenue ce qu'elle a été jusqu'à nos jours, le foyer du romanisme en Allemagne.

Les électeurs ecclésiastiques ne tardèrent pas à entrer aussi dans le système de la réaction. Ils y étaient plus particulièrement intéressés, en leur qualité de grands dignitaires de l'Église, qui rendait plus vive et plus redoutable l'opposition que les protestants de leurs États pouvaient diriger contre eux. Toutefois Gebhard Truchsess, que le chapitre cathédral de Cologne, gagné par la noblesse protestante, avait élevé au siège archiépiscopal, et par là revêtu de la dignité d'électeur impérial, épris de passion pour Agnès de Mansfeld, résolut, en 1582, de l'épouser, et pour cela de renoncer à la religion catholique. Il espérait néanmoins demeurer électeur comme certains chanoines d'Allemagne, qui, malgré la réserve ecclésiastique, avaient, depuis leur conversion, conservé leurs bénéfices; et, à cet égard, il comptait de nouveau sur l'appui des princes protestants qui, enlevant au parti catholique ce quatrième électorat sur les sept, pourraient ainsi exclure pour toujours du trône impérial la maison d'Autriche. Mais les catholiques invoquèrent contre lui le texte formel du traité d'Augsbourg. Le siège romain le déclara déchu de l'archiépiscopat, les troupes bavaroises et espagnoles envahirent ses États, le contraignirent à prendre la fuite, et installèrent à sa place Ernest, duc de Bavière, évêque de Freysingen, qui fut en même temps investi de la dignité d'électeur. Ce châtiment exemplaire intimida tous les princes et les dignitaires ecclésiastiques qui auraient pu être tentés de suivre l'exemple de Gebhard, et ne leur laissa d'autre

parti à prendre que de ramener les habitants de leurs domaines ou de leurs principautés sous le joug absolu de l'Église romaine ; pour arriver à ce but, ils n'épargnèrent aucune vexation à leurs sujets protestants[1].

L'Autriche demeura pendant quelque temps étrangère à ce mouvement rétrograde. Ferdinand Ier avait eu le temps, sous le règne de son frère Charles-Quint, de reconnaître la vanité des tentatives faites pour établir dans ses États l'unité religieuse, et les tristes conséquences qu'elles avaient entraînées ; depuis ce moment, il ne songeait plus, tout bon catholique qu'il était, qu'à faire vivre pacifiquement à côté les uns des autres les sectateurs des deux cultes. Son fils et successeur Maximilien II, prince excellent et magnanime (1564-1576), porta encore plus loin que lui la tolérance religieuse, et si cette tolérance lui valut la haine irréconciliable de Pie V, elle lui gagna du moins la reconnaissance et la confiance des États protestants d'Allemagne, qui, dans le cours de la guerre contre les Turcs, lui fournirent pendant quelques mois un triple contingent de troupes. Rodolphe II, son fils et son successeur à l'empire, prince indolent, bizarre, faible d'esprit, mais élève d'autant plus docile des jésuites, et, de plus, imitateur fidèle de son parent, Philippe II, à la cour duquel il avait résidé et dont il avait été sur le point de devenir le gendre, adopta, dès son élévation au trône impérial (1576), la politique religieuse de cet implacable ennemi des protestants. Profitant d'une émeute qu'on les accusa faussement d'avoir excitée le jour de la Fête-Dieu, pendant son entrée solennelle dans Vienne, il fit exiler les prédicateurs évangéliques, supprimer partout où cela lui fut possible, et jusque dans les villes impériales enclavées dans ses États, l'exercice du culte protestant, réunir de force à la Bavière, en 1607, la ville libre de Donauwerth, sous prétexte de troubles religieux qui y avaient éclaté ; enfin, exclure, en Autriche, de la bourgeoisie et de tous les emplois ceux qui refuseraient de faire publiquement profession de catholicisme ; ces mesures sévères, introduites partout dès que les circonstances se montrèrent favorables, firent disparaître assez rapidement de l'Autriche proprement dite presque toutes traces de protestantisme. Depuis ce moment, la maison d'Autriche s'associa complètement à la politique de l'Espagne et de la

[1] Ranke, III, 169-170.

Bavière, avec lesquelles elle était d'ailleurs unie par tant de liens. Elle déploya le même zèle que ces deux puissances en faveur de la réaction catholique, et travailla tout d'abord à la faire triompher dans les États placés sous sa dépendance. Aussi, dès la fin du XVI^me^ siècle, la Styrie, la Carinthie, la Carniole, étaient rendues à la foi catholique.

Depuis le mariage de Ferdinand I^er^ avec Anne Jagellon, en 1526, la Hongrie et la Bohême faisaient aussi partie des possessions de la maison d'Autriche. Malgré les privilèges que leurs habitants s'étaient réservés en matière de religion, Rodolphe y entreprit, avec l'aide des jésuites et par les mêmes mesures, tantôt simplement vexatoires, tantôt violentes, l'extirpation du protestantisme. Mais, pour faire réussir immédiatement de telles entreprises, Rodolphe était trop mal affermi sur le trône impérial. Ses frères s'étant ligués contre lui, les protestants saisirent une occasion si favorable pour revendiquer leurs droits. Étienne Botskai, magnat de Transylvanie, prit en main leur cause ; ceux de Hongrie se joignirent à lui, et l'archiduc Matthias, voyant le danger qui menaçait ses futurs États de Bohême, ne put le conjurer qu'en accordant, le 23 juin 1606, par la paix de Vienne, une égale liberté aux sectateurs des religions catholique, luthérienne et réformée ; il confirma ce traité deux ans après, lors de son couronnement comme roi de Bohême, et promit de ne point rappeler les jésuites. Rodolphe lui-même, contraint par l'attitude menaçante des protestants de ses États qui avaient appuyé la révolte de leurs frères, signa le 11 juillet 1609 les lettres dites *de majesté*, qui accordaient à tous les adhérents de la confession de foi bohémienne de 1575 le libre exercice de leur religion et le même droit de fonder des écoles et des églises nouvelles. Toutefois, ces traités furent fréquemment et odieusement violés par son successeur Matthias, et nous verrons que ce fut le motif qui donna lieu au soulèvement de la Bohême, et par là fit éclater, en 1618, la guerre de Trente ans.

En Pologne, la nouvelle doctrine s'était surtout introduite dans les villes par la protection de la noblesse qui s'en faisait un appui contre l'autorité royale et contre le clergé. A cette époque, la noblesse polonaise était si bien disposée à l'égard de la réforme, qu'en 1573, pour assurer l'élection du duc d'Anjou comme roi de Pologne, les négociateurs français avaient dû s'engager solennellement à faire respecter la liberté des protestants en France. Lorsqu'après l'extinction de la famille des Jagellons, en 1572, la couronne de Pologne fut devenue élective, la

puissance royale s'en trouva naturellement affaiblie, et dès lors la noblesse n'ayant plus besoin contre elle du même appui, et sentant au contraire de jour en jour la nécessité d'affaiblir l'influence croissante des villes, accepta les avances du clergé et se laissa gagner par les jésuites, dont les collèges très florissants attiraient en masse les fils de famille; la plupart des nobles non seulement retirèrent aux réformés la protection qu'ils leur avaient accordée jusqu'alors, mais de plus, ils les abandonnèrent sans défense aux attaques des tribunaux catholiques, qui leur enlevèrent la plupart de leurs églises, quelquefois même se mirent, avec les élèves des jésuites, à la tête des bandes de fanatiques qui attaquaient les protestants le fer à la main [1]. Enfin, dans les élections royales, les familles les plus influentes firent tomber leur choix sur des princes d'un catholicisme éprouvé, et ceux-ci, obligés, pour se maintenir sur le trône, de mettre les jésuites dans leurs intérêts, les nommèrent de préférence aux charges civiles et ecclésiastiques. C'est ainsi que le protestantisme, naguère si puissant en Pologne et en Lithuanie, s'affaiblit rapidement, surtout depuis l'élection (en 1587) du fanatique et bigot Sigismond III, fils du roi de Suède, surnommé le roi des jésuites, au point qu'en 1598 un nonce du pape disait : « On aurait cru, il y a quelques années, que l'hérésie achèverait de détruire le catholicisme; aujourd'hui, c'est le catholicisme qui enterre l'hérésie. » Toutefois, il ne parvint pas à l'étouffer entièrement.

Les relations étroites que depuis ce temps la Pologne soutint avec la Suède, encouragèrent le parti catholique à tenter un essai de contre-réformation dans les royaumes du nord. Jean III (1568-1592), en effet, l'un des fils de Gustave Wasa, qui avait épousé Catherine Jagellonica, princesse polonaise et catholique, cédant au ressentiment de la longue captivité qu'il avait subie sous le règne de son frère aîné, à l'influence de sa vertueuse épouse et du prêtre catholique qui venait assidûment les visiter, enfin à celle des études religieuses auxquelles il se livrait sous la direction de ce prêtre, penchait insensiblement vers le catholicisme. Lorsque la chute de son frère lui eut frayé l'accès au trône, il entra en négociation avec le saint-siège qui, connaissant ses inclinations secrètes, lui envoya le père Possevin, l'un des jésuites les plus insinuants et les plus instruits de ce temps. Le succès

[1] Krasinski, 182.

eût été complet, si Possevin n'eût voulu brusquer un changement qui avait besoin d'être habilement ménagé, et n'eût exigé du roi un engagement d'obéissance absolue et sans réserve, que les convictions du peuple suédois ne lui permettaient pas de prêter. Les négociations furent donc rompues. Les jésuites, tombés en disgrâce auprès du roi, reportèrent toutes leurs espérances sur son fils Sigismond III, élu en 1587 roi de Pologne, et que nous avons vu tout à l'heure s'y faire connaître comme l'instrument le plus actif de la contre-réformation. Malgré le serment solennel qu'il dut prononcer en 1592, à son avènement au trône de Suède, de respecter les privilèges de ses sujets protestants, il ne tarda pas à prêter l'oreille aux conseils du pape et de son nonce, et à recevoir d'eux des subsides pour le rétablissement du catholicisme. La nation suédoise, instruite de ses desseins, fit éclater avec énergie ses sympathies protestantes. Un synode national tenu à Upsal en 1593, approuva de nouveau les livres de Luther pour servir à l'instruction religieuse du peuple, abolit solennellement la liturgie introduite par Jean III, et tout ce qui restait des cérémonies de l'Église romaine, requit le roi, à l'occasion de son couronnement, de maintenir ce décret, et de permettre exclusivement l'exercice de la religion protestante. Partagé entre sa conscience et son intérêt, Sigismond consulta les jésuites, qui l'engagèrent à signer le décret, mais qui, pour annuler ce serment, lui en firent prêter immédiatement après un tout opposé, en sorte qu'engagé également envers l'un et l'autre parti, il se crut obligé d'accorder à tous les deux la même liberté et la même justice. Dès que la nation le vit infidèle à son engagement, une vive opposition éclata contre lui ; les partisans déclarés du protestantisme se groupèrent autour de son oncle, qu'il avait nommé régent de royaume ; une guerre éclata entre l'oncle et le neveu. Sigismond, vaincu, fut déposé en 1599 par la diète de Stockholm ; son oncle, proclamé d'abord lieutenant du royaume, puis, en 1604, roi sous le nom de Charles IX, rétablit définitivement le protestantisme en Suède, où il resta dès lors pour toujours affermi. Le fils et l'héritier de Charles IX, le valeureux Gustave Adolphe devait bientôt en être l'héroïque soutien, non seulement en Suède, mais encore dans toute l'Europe.

Les tentatives que les jésuites avaient faites en Danemark et en Norwége au moyen de jeunes danois qu'ils avaient élevés, demeurèrent également sans résultat, et il fallut perdre l'espoir de ramener au

catholicisme les royaumes scandinaves, aussi bien que la Saxe, sur laquelle on avait fondé quelque espoir [1].

### 2. RÉACTION CATHOLIQUE AU NORD-OUEST DE L'EUROPE

Tandis que la réaction catholique se faisait sentir avec des succès divers dans les pays où avait pénétré la réformation luthérienne, elle ne se montrait pas moins active dans ceux qui s'étaient réformés sous l'influence de Zwingli et de Calvin.

#### a. *Réaction catholique en Suisse* [2].

La Suisse fut un de ceux où l'œuvre de la contre-réformation fut le plus vigoureusement tentée. La cour de Rome avait un intérêt tout particulier à étouffer le protestantisme dans ce pays, l'un de ses foyers primitifs, et d'où, au moyen des réfugiés italiens, il menaçait continuellement d'envahir la péninsule. L'Autriche y avait le même intérêt, à cause de ses possessions du Tyrol, la Savoie, comme plus proche voisine encore, et l'Espagne, à cause de ses provinces du Milanais. Le célèbre cardinal Borromée, neveu de Pie IV et archevêque de Milan (1569-1584), se mit à la tête de la contre-réformation dans la Suisse allemande et italienne. Par ses nombreuses relations avec Lucerne qui y était demeurée le chef-lieu du catholicisme, et dans ses conférences personnelles avec les chefs des autres cantons catholiques, il ne cessait de les animer à la destruction de l'hérésie. Pour préparer cette œuvre, il fit, en 1574, admettre des jésuites à Lucerne, où un collège splendide fut fondé pour eux par la famille Pfyffer, et d'où, en 1586, ils furent aussi appelés à Fribourg; puis, comme cet ordre ne trouvait pas, dans les petits cantons, des ressources suffisantes, Borromée y introduisit le nouvel ordre des capucins, moins dispendieux, plus populaire, et qui y prit bientôt une grande extension. Il établit aussi à Milan, en 1579, le collège helvétique destiné à former des missionnaires pour la Suisse. Enfin, pour surveiller et diriger ces divers établissements, il fit instituer, la même année, à Lucerne, une nonciature permanente investie

[1] Gieseler, III, 1, 480.

[2] Th. Claparède, *Recherches historiques sur la réaction catholique en Suisse*, Genève, 1850.

de certains droits de juridiction éminemment favorables à l'influence papale.

C'est sous les auspices de cette nonciature que fut conclue, en 1586, entre les cantons catholiques, la célèbre ligue dite de *Borromée,* dont les membres s'engageaient à vivre et à mourir dans la foi de leurs pères, et à se soutenir mutuellement dans ce but. Déjà ils avaient signé dans le même esprit et presque dans les mêmes termes un traité avec l'évêque de Bâle. En 1587 enfin, ils s'unirent étroitement avec l'Espagne, à laquelle ils accordèrent le libre enrôlement et le libre passage dans leur pays, et qui, de son côté, leur promit l'appui de toutes ses forces, même contre leurs confédérés, s'ils étaient engagés dans une guerre pour la sainte religion apostolique.

L'effet de ces mesures ne tarda pas à se faire sentir. Les catholiques appenzellois, à l'instigation de leurs coreligionnaires des autres cantons, se mirent à persécuter leurs concitoyens réformés, et le calme ne put être rétabli dans la contrée qu'en 1592, lorsque les deux portions du canton d'Appenzell eurent reçu des gouvernements séparés. Dans le canton des Grisons, où l'arrivée de réfugiés italiens avait donné une forte impulsion au protestantisme, les progrès de la réforme furent arrêtés par les mesures des gouvernements italiens, qui firent construire des forteresses sur les frontières de la Valteline, envoyèrent des inquisiteurs, et fondèrent à Ponte un collège de jésuites. On essaya en vain d'éteindre la réforme à Mulhouse, ville alliée des Suisses, mais, depuis 1589, on y réussit dans l'évêché de Bâle, en 1603 dans le Valais, surtout à Sion.

La Suisse romande fut en butte aux mêmes agressions. En 1589, la Savoie tenta, sans succès, il est vrai, de reprendre le pays de Vaud. Mais ce fut surtout contre Genève que la contre-réformation dirigea ses efforts. Il s'agissait de reconquérir et de ramener au catholicisme cette métropole de la réforme, pour arrêter les progrès du protestantisme dans les pays qu'elle ne cessait de peupler de ses missionnaires. En 1564, il fut question de lui faire donner l'assaut par le duc de Savoie, pendant que le roi de France serait à Lyon et dans le Dauphiné pour le soutenir[1]. Le pape, secondé par le gouvernement de Lucerne, réussit à détacher d'elle ses alliés de Fribourg. D'autre part, ceux qui lui restaient

[1] *Papiers du cardinal Granvelle,* VII, 529.

en Suisse la sacrifiaient trop facilement à leurs propres intérêts. Les Bernois, sommés par Emmanuel-Philibert de lui restituer les provinces de la vallée du Léman, et peu disposés à faire la guerre à un prince qui avait donné récemment des preuves de ses talents sur les champs de bataille, traitèrent avec lui [1], malgré les sérieuses représentations des Genevois, pour lui restituer les bailliages de Thonon, de Gaillard, de Ternier et de Gex. Le traité conclu, dès 1564, fut exécuté en 1567. Il réservait expressément, il est vrai, le maintien de la religion réformée dans ces districts; mais, d'une part, ce traité fut audacieusement violé, et dès avant la fin du siècle la religion catholique était, par l'habileté de François de Sales et du père Chérubin, et les mesures sévères du duc, rétablie dans les trois premiers de ces bailliages. D'autre part, leur restitution donnait accès de tous côtés, presque jusqu'aux faubourgs de Genève, et permettait aux ducs de Savoie, tantôt de la cerner matériellement par leurs troupes, et spirituellement par leurs missionnaires, tantôt, quand ces moyens ne leur paraissaient pas suffisants, de concerter contre elle, avec les affidés qu'ils y entretenaient, les plus perfides entreprises. Le traité conclu avec elle par Emmanuel-Philibert, en 1569, fut si fréquemment enfreint par son successeur, que, vingt ans après, Genève, encouragée par la protection de l'Angleterre et de Henri IV [2], se décida à déclarer la guerre au duc. Dans cette guerre, les Genevois, quoique faiblement soutenus par les Bernois et les Zuricois, leurs nouveaux alliés, forcèrent leur ennemi à leur accorder des trêves plus ou moins longues, en attendant que Henri IV, malgré les instances du duc, eût fait garantir expressément leur indépendance. C'est ce qu'il fit dans le traité de Vervins, conclu en 1598, par lequel le pays de Gex était cédé à la France. Le duc essaya peu après de s'en venger par sa malencontreuse expédition de l'Escalade [3], déjà préméditée entre lui et le légat du pape lors du jubilé solennel célébré à Thonon. L'indignation qui se manifesta en Suisse et en France, à la nouvelle de cette entreprise, et la honte de son insuccès obligèrent le duc à conclure, en 1603, un nouveau traité, et à renoncer, au moins tacitement, à ses prétentions sur Genève. Mais cela ne l'empêcha point de renouveler ses tentatives pres-

[1] Gaberel, II, 562.
[2] H. Martin, *Hist. de France,* XII, 84-89.
[3] Gaberel, *L'Escalade.*

que d'année en année, soit pour s'en emparer par trahison, soit pour ramener au catholicisme les villages qui dépendaient d'elle et ses propres habitants, à l'aide de missionnaires qu'il soudoyait de concert avec le pape. On sait que François de Sales essaya sur Théodore de Bèze lui-même l'effet de son éloquence, renforcée des plus brillantes promesses de la part du pape. Aussi[1] la république ne cessa-t-elle de faire des efforts pour resserrer son alliance, non seulement avec Berne, mais avec toute la Confédération suisse. Michel Roset remplit à cet égard le même rôle honorable et persévérant que Besançon Hugues en 1526. Les petits cantons résistèrent tous à ces tentatives; mais en 1584, Zurich, entré en tiers dans l'alliance de Genève avec Berne, fut en 1658 comprise dans le renouvellement de l'alliance des cantons protestants avec la France.

### b. *Réaction catholique en France.*

En attendant que l'on pût détruire Genève, ce « nid, cette sentine d'hérésie, ce lieu infâme et infect, » comme l'appelait le cardinal Granvelle, il fallait travailler à étouffer le protestantisme dans le pays où l'influence de Genève se faisait surtout sentir. Par la Navarre, la France confinait à l'Espagne; par ses provinces du nord aux Pays-Bas espagnols; c'était donc en France que l'agent principal de la réaction, Philippe II, devait déployer toute son activité. Le cardinal Granvelle lui écrivait en décembre 1563 : « Le frein qui avait contenu les protestants français jusqu'à ce moment, c'est-à-dire la crainte des avis que V. M. donnait à la reine, et les moyens de répression dont on faisait usage avec son appui, sont insuffisants désormais, etc... Ils voient actuellement V. M. à la veille de se trouver elle-même dans de semblables embarras. » L'Espagne redoubla donc ses efforts contre le protestantisme en France. Dans cette entreprise, elle avait pour puissant auxiliaire, dans la France elle-même, outre une partie de la noblesse du nord et la plupart des gouverneurs de provinces, le bas peuple des campagnes et des villes, celui de Paris surtout. Elle avait encore pour la seconder l'ambition des princes lorrains qui, prévoyant l'extinction possible de la dynastie des Valois, et se disant eux-mêmes descendants de Charlemagne, aspiraient secrètement au trône, et espéraient s'en frayer le chemin en flattant les passions catholiques de la multitude.

[1] A. Roget, II, 261.

D'un autre côté, le parti de la réforme avait fait récemment, comme on l'a vu, d'immenses progrès dans la bourgeoisie instruite et aisée, puis dans une partie de la noblesse, surtout de celle du midi qui espérait, avec l'appui du parti réformé, reconquérir son indépendance vis-à-vis de l'autorité royale. A sa tête étaient les Bourbons, princes du sang, que leur rivalité avec les Guise aurait poussés dans ce parti avec toute la portion de la noblesse qui leur était dévouée, quand l'influence si justement acquise de Jeanne d'Albret, reine de Navarre et fille de Marguerite de Valois, convertie ouvertement à la réforme, en 1563, n'en aurait pas fait pour eux une affaire de conviction [1].

Entre ces deux partis, la cour était assez flottante. Ses sympathies naturelles étaient en faveur du premier, dont le génie s'accordait mieux avec le caractère de la reine. Celle-ci eût favorisé avec empressement toutes les entreprises de la faction catholique, si elle n'eût craint par là de donner trop de prépondérance aux Guise, dont l'ascendant et l'ambition continuaient à lui causer de l'ombrage. Filèle aux maximes machiavéliques dont son éducation l'avait imbue, et parfaitement indifférente sur le choix des moyens, elle persista dans sa politique à double face, favorisant tour à tour les deux partis pour qu'aucun d'eux ne l'emportât d'une manière décisive. En nourrissant ainsi leurs animosités mutuelles, et faisant concevoir à chacun d'eux l'espoir de triompher de son rival, elle alluma et perpétua ces guerres de religion qui si longtemps ensanglantèrent le sol de la France.

Conformément aux avis du cardinal Granvelle, les progrès du protestantisme en France, depuis le colloque de Poissy et surtout depuis l'édit de janvier, persuadèrent à ses adversaires qu'ils n'avaient pas un moment à perdre s'ils voulaient assurer en France la domination du papisme. Ils s'efforcèrent d'abord de détacher du parti réformé, l'un des princes du sang, Antoine de Bourbon, roi de Navarre. Ce prince sensuel et vaniteux leur offrait une proie facile. En flattant son ambition de l'espoir d'épouser Marie Stuart et d'obtenir la Sardaigne, en l'entourant des séductions des femmes perverses de la suite de la reine [2], on le poussa à la défection : puis on parvint, à force de procédés malveillants, à éloigner de la cour le prince de Condé. Les Guise eurent alors

[1] Granvelle, VII, 535.
[2] Voyez les remontrances sévères que lui adressa Calvin.

le champ libre pour s'allier étroitement avec l'Espagne et la Savoie en vue de l'entière extirpation de l'hérésie.

Dans son impatience de la combattre, et d'obtenir l'annulation de l'édit de janvier, François de Guise se rend à Paris, en 1562, suivi d'un corps d'armée. Comme il passait le jour de Noël à Vassy, en Champagne, près de l'une de ses terres, il voit les protestants de cette petite ville s'assembler dans une grange au son des cloches. Aux menaces qu'il fait entendre, aux clameurs par lesquelles ses gens y répondent, les fidèles ferment en hâte les portes ; mais deux ou trois d'entre eux sont massacrés, les autres se défendent à coup de pierres, Guise est atteint au visage. La fureur de ses gens redouble, ils tuent tout ce qui tombe sous leurs coups ; deux cents protestants sont blessés, soixante restent sur la place.

A la nouvelle de cet attentat qui révélait les desseins des Guise, tous les réformés du royaume se sentirent menacés. La reine, à qui ils demandèrent justice et protection, ne leur répondit que d'une manière évasive. Théodore de Bèze, envoyé pour réclamer la punition des meurtriers, n'obtint rien de plus, et le duc de Guise, à son entrée à Paris, fut reçu en triomphe par le peuple. Les réformés, mis en quelque sorte hors la loi, prirent les armes. Tant que l'autorité légale avait seule sévi contre eux, ils s'étaient soumis même à des traitements injustes. Attaqués par des séditieux, au mépris de la loi et des traités, et sans protection de la part de l'autorité, ils se crurent dans le cas de légitime défense[1]. « Israël, à vos tentes ! » fut leur cri unanime. Toute liberté leur étant désormais ôtée dans Paris, ils firent d'Orléans, sous la direction de Condé, leur quartier général, et la noblesse du midi se mit à leur tête.

Le massacre de Vassy fut le signal des guerres civiles. Nous n'entrerons point dans le détail de ces luttes, dont le récit appartient essentiellement à l'histoire politique, mais pendant lesquelles la France subit fréquemment le contre-coup des guerres religieuses livrées dans les pays voisins, principalement dans les Pays Bas.

Pour résister aux catholiques qui recevaient des troupes d'Italie, d'Espagne, de la Savoie, des petits cantons, de l'Allemagne catholique,

[1] Coquerel, *Hist. de l'Égl. de Paris*, 59 s. De Félice, *Hist. des Protestants de France*, 195.

d'abondants subsides de la cour de Rome et du clergé français, les protestants obtinrent de l'argent et des renforts d'Élisabeth d'Angleterre et des princes protestants d'Allemagne. Des deux côtés on appelait en France l'étranger, mais c'étaient les catholiques qui, les premiers, en avaient donné l'exemple, et dont la violente agression en avait fait une nécessité pour les réformés.

Déjà, de 1562 à 1570, les deux partis s'étaient livré trois guerres successives, signalées de part et d'autre, mais surtout du côté catholique, par des actes atroces de violence et de cruauté. Les traités d'Amboise (1560) et de Longjumeau (1568) avaient été tous deux, sur les représentations les plus vives de Pie V, déchirés par la perfidie des catholiques; Catherine, les voyant les plus forts, s'était tournée de leur côté. La valeur de Coligny les força en 1570 à signer le nouveau traité de Saint-Germain-en-Laye, non moins vivement blâmé par Pie V, qui s'emporta en menaces contre le roi. Les protestants y obtenaient une entière liberté de conscience, assurée par la possession des quatre forteresses de Montauban, La Rochelle, Cognac et La Charité, garantie indispensable à un parti qui avait vu jusqu'alors violer à son détriment les traités les plus solennels, mais qui lui créait une situation anormale, en le constituant un État dans l'État, et lui préparait ainsi pour la suite les plus dures épreuves.

Cette fois la paix semblait avoir quelque chance de durée; mais pour la rendre ou la faire paraître plus solide encore, les politiques proposèrent à la reine mère le mariage de sa fille avec Henri de Bourbon, fils de Jeanne d'Albret. Catherine y consentit, malgré la désapprobation formelle du pape et de l'Espagne. Peut-être, selon sa politique habituelle, désirait-elle, si les Valois venaient à s'éteindre ou les Guise à prendre trop d'ascendant, trouver un appui dans les Bourbons eux-mêmes. Toute la noblesse réformée fut conviée aux fêtes du mariage. Coligny, surtout, reçut du roi l'accueil le plus flatteur. Bien des avis sans doute lui étaient parvenus, qui auraient dû le mettre en défiance; la mort soudaine de Jeanne d'Albret en particulier, survenue peu après son arrivée à Paris, et qui fut assez généralement attribuée au poison, aurait dû éveiller les soupçons de l'amiral; mais il eût craint, en s'éloignant, de semer l'alarme dans son parti, de manquer à la confiance particulière que le roi lui témoignait, et de faire échouer par là les vastes projets qu'il espérait lui faire adopter pour l'abaissement de la

monarchie espagnole. Le roi, en effet, entrait déjà dans ses vues. Il haïssait, dit-on, Philippe II, depuis la mort d'Élisabeth, sa sœur, qu'il l'accusait d'avoir empoisonnée ; il était jaloux de la grandeur de l'Espagne, et ne demandait qu'à relever la France à ses dépens, pour qu'elle ne risquât point d'en être elle-même asservie.

Mais Catherine, très peu encline à une entreprise si hasardeuse, liée par un traité secret avec l'Espagne, conclu, dit-on, lors de son entrevue avec le duc d'Albe, à Bayonne, en 1565, jalouse de son empire sur le roi, prit en très mauvaise part les avis de Coligny, les fit rejeter par le conseil, et résolut de se défaire du téméraire qui osait lui disputer son ascendant habituel sur son fils. Elle avait d'ailleurs contre lui d'anciennes rancunes. Coligny s'était opposé à sa régence et avait voulu, par une attaque soudaine, pour la soustraire à l'influence des Guise, se rendre maître d'elle et de sa cour. D'accord avec le duc d'Anjou et avec la veuve du duc de Guise, qui voulait se venger sur l'amiral du meurtre de son mari, elle fit charger Maurevel, affidé de la famille de Lorraine, de tuer l'amiral. Comme celui-ci sortait du Louvre, un coup d'arquebuse fut tiré sur lui de la fenêtre d'une maison appartenant aux Guise ; il ne fit que le blesser au bras, très dangereusement il est vrai. Les calvinistes indignés demandèrent à grands cris vengeance du meurtrier ; ils osèrent même élever des soupçons contre la reine et proférer des menaces. C'est alors, sans doute, que, pour conjurer le danger qui la menaçait, elle et son fils, le duc d'Anjou, donnèrent cours à des projets sanguinaires qui avaient pu traverser son esprit, mais qu'elle ne songeait peut-être point à exécuter encore, et que, voyant réunie à Paris toute l'élite du parti protestant, elle résolut de l'immoler, pour n'en être pas immolée elle-même[1].

L'attentat contre Coligny ayant échoué, les principaux du conseil jugèrent que la sûreté du roi et de la reine exigeait la mort des chefs calvinistes et, tout d'abord, celle de Coligny lui-même. On eut quelque peine à y déterminer le roi ; il ne pouvait se résoudre à sacrifier l'amiral et d'autres amis qui possédaient sa confiance; il craignait la fâcheuse impression que ces attentats produiraient dans le monde. Alors la reine et le duc d'Anjou le menacèrent de quitter la cour; ils ne voulaient pas, disaient-ils, assister à sa perte inévitable; la guerre civile, ajoutaient-

[1] Henri Bordier, *La Saint-Barthélemy*.

ils, allait recommencer. Coligny avait fait lever 20,000 hommes en Allemagne et en Suisse. Ne valait-il pas mieux vaincre dans Paris où les chefs huguenots étaient rassemblés, que de s'exposer aux hasards d'une campagne? « Eh bien! dit le roi, qu'on tue tous les huguenots, afin qu'il n'en reste pas un pour me le reprocher. » Il n'excepta que Henri de Navarre, Condé et Montmorency, qu'il refusa de sacrifier à la haine des Guise. Il ne s'agissait plus que de trouver des assassins. Le fanatisme du peuple de Paris, surexcité par la présence détestée des gentilshommes protestants et par le souvenir de leur dernière prise d'armes, par les prédications furibondes du clergé, l'attrait du pillage surtout, rendaient la chose facile. On fait venir le prévôt des marchands, qui, prévenu par la reine qu'il se trame une conspiration contre le roi et le royaume, se charge de rassembler la nuit même les bourgeois fidèles en armes, de barrer la Seine et de fermer les portes de la ville, afin que nul ne pût s'enfuir [1]. A l'approche du moment fatal, le cœur manque au roi; mais sa mère connaît son endroit sensible. « Voulez-vous, prince, faire douter de votre courage? — Eh bien! commencez, » dit le roi hors de lui. Le dimanche 24 août, entre deux et trois heures du matin, la grosse cloche de Saint-Germain l'Auxerrois se met en branle. La reine, craignant de la part du roi un accès de repentir, avait fait devancer d'une heure le moment convenu. Les catholiques armés s'élancent de leurs postes aux cris de « Vive Dieu et le roi. » Coligny [2] est un des premiers massacrés dans son logis par les Suisses de Guise, et son cadavre jeté par la fenêtre aux pieds du duc, qui le reconnaît avec transport et lui fait couper la tête qu'il envoie à la cour. Tous les huguenots de la suite des princes, logés au Louvre au nombre de deux cents, furent bientôt forcés de descendre à travers une double haie de hallebardiers suisses et criblés de coups avant d'avoir atteint le bas de l'escalier. Les assassins, apostés par le prévôt des marchands, distingués par une croix blanche à leur chapeau et une serviette autour du bras, allaient de maison en maison massacrer tous ceux que leurs voisins leur désignaient comme hérétiques. Le pillage [3],

[1] Voy. Coquerel, 104, le Registre de l'Hôtel de Ville.

[2] Voy. *Bulletin du prot. français*, I, 263, son testament et le portrait de son caractère.

[3] On porte à 600 le nombre des maisons pillées. Des nobles catholiques et même des princes, le duc d'Anjou surtout, s'en mêlèrent. Le roi, dit-on, eut pour sa part du butin trois millions d'or.

les violences de tout genre, accompagnaient le massacre; quiconque avait un bon coup à faire, un rival à écarter, une vengeance à assouvir, profita de l'occasion. C'est ainsi que Charpentier, docteur de l'université, souvent vaincu par Ramus dans les tournois de la dialectique, le fit assassiner dans cette fatale nuit. Loménie, Laplace, furent aussi au nombre des principales victimes. Pendant trois jours et trois nuits, le massacre continua dans Paris. Le roi lui-même, dit-on, posté à l'une des fenêtres du Louvre, tirait, sans pouvoir les atteindre, il est vrai, sur les huguenots qui fuyaient[1], et se plaisait à voir les cadavres flotter sur la rivière. Ensuite ce fut le tour des provinces, où des ordres, portés de vive voix d'une ville à l'autre, organisèrent le massacre. Il y dura plus de six semaines. Les calculs les plus bas évaluent le nombre des victimes à 2000 pour Paris, et à 20,000 pour les provinces. Mais quelques historiens le portent à 50,000 et d'autres à 100,000 pour toute la France[2].

Les villes de Lyon, Meaux, Rouen, Orléans, Angers, Bourges, Toulouse se signalèrent surtout par leur cruauté. Un petit nombre de gouverneurs seulement, Montmorency, Longueville, Matignon, Chabot, auxquels il faut ajouter le digne évêque de Lisieux qui protégea, dit-on, contre les assassins les protestants de son diocèse, eurent le courage de se refuser au service qu'on exigeait d'eux. A Paris, le massacre ne s'arrêta que lorsque les bourgeois catholiques se virent eux-mêmes menacés par la populace qu'ils avaient déchaînée et lorsque, à force de piller et de tuer, elle commença à leur prouver à leurs propres dépens qu'elle ne pouvait se rassasier de meurtre et de pillage. Charles IX fit alors publier un édit pour faire cesser les massacres, mais jusque-là, comme il l'avait déclaré au Parlement assemblé le 26 août, tout s'était fait avec son assentiment et par ses ordres.

Dans l'histoire de la Saint-Barthélemy, après les épouvantables forfaits qui s'y commirent, rien de plus odieux que les démonstrations de joie féroce dont elle fut saluée dans le parti, pour ne pas dire dans le monde catholique. Le roi en donna le signal lorsque, pour se rendre populaire, il se promena dans Paris avec sa cour au milieu des morts,

[1] Voy. *Bull. du prot. fr.*, t. VI et VII *passim*, où ce fait est longuement discuté. H. Bordier, *La Saint-Barthélemy*.

[2] Selon Coquerel, p. 128 ss., il y aurait eu 5 ou 6000 meurtres à Paris jusqu'en octobre. Un boucher se vanta d'en avoir commis 400 à lui seul.

et se rendit à Montfaucon pour insulter au cadavre de l'amiral, dans le moment même où il faisait désavouer auprès des cours protestantes tout ce qui s'était fait par le peuple et le duc de Guise, où il déclarait aux cours d'Allemagne que la religion n'était pour rien dans ce qui avait été ordonné pour la sûreté du royaume menacé par les complices des huguenots, et où il faisait témoigner aux Suisses ses regrets de « l'inconvénient et accident survenu dans Paris. » En même temps, ainsi que sa mère, il se réjouissait avec le roi d'Espagne de « la heur que Dieu leur avait faite de se défaire de leurs sujets rebelles à Dieu et au roi, et du bien qui en reviendrait à toute la chrétienté et au service, honneur et gloire de Dieu, » et avec le pape il se félicitait tout haut de « l'extermination des huguenots rebelles au roi et à l'Église. »

En France, plus de trois cents petites brochures furent publiées pour célébrer le triomphe de l'Église, deux médailles furent frappées pour le commémorer. L'Espagne[1] témoigna sa jubilation et resserra plus que jamais ses liens avec cette cour de France dont la politique secondait désormais la réaction catholique dans toute l'Europe. Quant au pape Grégoire XIII, il en manifesta ouvertement son allégresse : dans Rome illuminée, au bruit de l'artillerie du château Saint-Ange, il alla, suivi de ses cardinaux à Saint-Louis des Français, rendre grâce à Dieu de l'extirpation de l'hérésie. Le messager qui lui en avait apporté la nouvelle reçut mille pièces d'or.

Mais cette joie était prématurée. Les huguenots que le fer avait épargnés retrouvèrent toute leur énergie, et sans s'inquiéter pour le moment de n'avoir plus de nobles à leur tête (le roi de Navarre et le prince de Condé, exceptés du massacre, étaient retenus prisonniers), reprirent les armes avec plus de hardiesse que jamais. Sancerre, La Rochelle, les Cévennes, les petites villes de la Guyenne, du Languedoc et du Dauphiné deviennent leurs forteresses; Lanoue remplace Coligny; et à ce moment recommence une nouvelle série de cinq guerres civiles et religieuses (1572-1598) qu'on peut regarder comme l'époque vraiment héroïque de la réformation française.

C'est aussi l'époque où les réformés français, désespérant de jamais obtenir de paix solide et de vraie tolérance, s'affranchirent eux-mêmes de toute pensée de sujétion, demandèrent des secours aux étrangers, leur

[1] Voyez les compliments de Philippe II à la cour de France (Coquerel, *Hist. de Paris,* p. 138), et la lettre du nonce (ibid., p. 128).

ouvrirent l'entrée de la France, et s'inspirant de l'exemple de l'Écosse et des Pays-Bas, soutinrent dans un grand nombre d'écrits la « légitimité de la rébellion quand il s'agit de la foi [1]. » Conséquents avec cette maxime, ils se donnèrent dans l'assemblée de Milhaud (1573) une sorte de constitution politique destinée à établir entre toutes leurs églises des rapports fréquents et réguliers [2]. Il y avait des conseils de généralité pour régler la police militaire et les finances, des assemblées de généralité qui nommaient les membres de ces conseils, des assemblées diocésaines d'un ordre supérieur et enfin des états généraux réunis tous les trois mois pour traiter des questions qui intéressaient tout le parti; on décréta des mesures relatives au recrutement de l'armée, à l'administration municipale. En 1574, on élut Condé chef et gouverneur général, au lieu des rois de France et de Pologne. Deux ans après il se trouvait déjà à la tête de trente mille hommes et dictait à la cour un traité, presque ignominieux. Ces assemblées protestantes se succédèrent à des époques assez rapprochées dans différentes villes, d'abord jusqu'en 1598, époque de l'édit de Nantes et depuis cet édit, dont il fallait surveiller l'exécution et faire combler les lacunes, se renouvelèrent jusqu'en 1622, où elles furent supprimées par le traité de Montpellier. Mais reprenons les choses de plus haut.

Après Charles IX qui mourut en 1574 d'un regorgement de sang auquel il était sujet, et obsédé, dit-on, de l'image de celui qu'il avait fait répandre, son frère et successeur Henri III ne sut pas déployer la même énergie dans le crime. Moins occupé du gouvernement que de ses infâmes plaisirs, il était entièrement soumis à la domination de sa mère, et sans cesse flottant entre les deux partis; s'il détestait l'esprit républicain des huguenots, il ne craignait pas moins la tyrannie des Guise, et, méprisé des uns et des autres, il ne savait ni réprimer les réformés, ni faire respecter par le parti contraire les traités qu'il était souvent forcé de conclure avec eux. Ni lui ni son frère d'Alençon n'avaient d'enfants, leur santé était chancelante; la famille des Valois allait bientôt s'éteindre en leur personne, et la perspective d'une vacance

[1] Tels furent l'ouvrage de La Boétie, intitulé : *La servitude volontaire*, la *Franco-Gallia* d'Hotman, les *Vindiciæ contrà tyrannos* de Languet, etc. (Voy. *Encycl. des Sc. relig.*)

[2] Anquez, *Hist. des assemblées politiques des réformés de France*, Paris, 1859, p. 8-11.

prochaine du trône excitait au plus haut degré l'ambition des deux partis. Les Guise, menacés d'y voir bientôt monter un prince protestant, l'irréconciliable ennemi de leur maison, saisirent le prétexte de la paix dite « de Monsieur, » paix exécrable, selon eux (elle accordait aux protestants neuf places de sûreté), pour fonder, sous la direction des jésuites et la protection de l'Espagne, la sainte Ligue.

C'était une association de gouverneurs, de nobles et de bourgeois, qui s'engageaient par serment à sacrifier leurs biens et leurs vies pour le triomphe de la foi catholique, à faire une guerre acharnée aux ennemis de cette foi, et pour cela à obéir implicitement à un chef encore inconnu, mais qui n'était autre que Henri de Guise, dit le Balafré, fils de François [1]. Les principes qui servaient de base à la sainte ligue c'est qu'un hérétique était incapable de monter sur le trône de France : en conséquence, elle déclarait Henri de Bourbon indigne de la couronne, ses droits transportés à son oncle, le cardinal de Bourbon; mais au fond, l'intention de ses chefs était d'écarter du trône et les Bourbons et les Valois eux-mêmes, comme successeurs de l'usurpateur Hugues Capet, et de faire revivre les droits de la race carlovingienne, d'où les Guise se prétendaient issus par les femmes.

Formée sous un prétexte religieux qui mettait dans ses intérêts le clergé et la populace bigote, la ligue n'était en réalité qu'une association politique. La faveur de l'Espagne et de la cour de Rome dont au fond elle était l'œuvre et avec qui elle s'unit étroitement dès son origine, les subsides qu'elle en reçut, le zèle qu'elle trouvait en France chez ses affidés lui firent porter tous les jours plus loin ses exigences. Dès l'an 1576 elle fit demander et obtint des états de Blois que le roi s'efforçât par les meilleurs moyens de réunir tous ses sujets à l'Église romaine, supprimât tout exercice public de la religion réformée, et forçât tous les ministres et dogmatisants à vider le pays. Ce triomphe de la Ligue obligea le roi lui-même à en signer l'acte (1577), ainsi que son frère et toute la famille royale.

En 1584, la mort du duc d'Alençon, en donnant au roi de Navarre des espérances beaucoup plus prochaines de régner, donna par cela même plus de force encore au parti des ligueurs. Il fit excommunier, par Sixte-Quint, Henri de Bourbon comme relaps, persuada au peuple

[1] Voyez dans Henri Martin (X, 342), le manifeste de la sainte Ligue.

de Paris que le roi, malgré ses protestations, était d'accord avec celui de Navarre et que 10,000 huguenots n'attendaient qu'un signal pour égorger tous les catholiques. Une populace cruelle ajoute aisément foi à des projets sanguinaires. Les jésuites, profitant de cette terreur, parcouraient la France pour y organiser partout la Ligue. Un comité directeur chargé de donner l'impulsion générale siégeait à Paris; il était composé de seize membres de la bourgeoisie qui parvinrent à s'emparer du pouvoir municipal. Le cardinal de Bourbon, en qualité de premier prince du sang, publia le manifeste de la Ligue, portant qu'un royaume très chrétien ne pouvait souffrir ni un roi hérétique, ni un roi qui prêterait aux hérétiques le moindre appui. Une prise d'armes générale qui accompagna la publication de ce manifeste, força le roi, du reste toujours disposé à rétablir l'unité religieuse dans le royaume, à signer (1585) le traité de Nemours portant, outre l'interdiction du culte réformé, l'expulsion des ministres et la reddition des places de sûreté; ce fut alors pour la première fois qu'il fut salué des cris de « vive le roi. » Après la guerre dite des trois Henri (huitième guerre de religion) dont cet édit fut le signal et dans laquelle les protestants furent battus, mais où le roi chercha en vain à assurer sa propre indépendance, Guise, idolâtré du peuple et se posant de plus en plus en champion de la foi catholique, demanda l'exécution rigoureuse des décrets du concile de Trente, le rétablissement de l'inquisition, des places de sûreté pour la Ligue, l'entretien d'une armée catholique aux dépens des protestants; il vint lui-même à Paris imposer sa volonté au roi, et l'emporta ouvertement sur lui dans la journée des Barricades (1588). Ce fut alors qu'Henri III, ne pouvant supporter la domination de cette faction altière, fit assassiner Guise, qu'il avait sous le prétexte d'une conférence invité à se rendre au palais. Mais il ne fit par là que hâter sa propre ruine. Le parti catholique, si puissant dans Paris, se souleva contre lui; plusieurs provinces et les principales villes imitèrent cet exemple. La Sorbonne délia le peuple du serment de fidélité. Le Parlement, épuré par l'ordre des Seize, prononça la déchéance du roi qui fut obligé de se réfugier dans le camp du roi de Navarre. Mais là, le fanatisme des ligueurs, le poursuivant encore, dirigea contre lui, au moment où il mettait le siège devant la ville (1589), le couteau de Jacques Clément, jeune dominicain simple d'esprit et fanatisé par la Ligue, et dont l'action fut comparée par Sixte-Quint, quant à ses effets pour le salut du monde, à l'incarnation et à la résurrection de Jésus-Christ.

Par la mort du dernier des Valois, Henri de Bourbon se trouvait légitime héritier du trône de France. Mais rien ne put désarmer envers lui la Ligue. Plutôt que de le reconnaître, elle était disposée à soumettre la France au roi d'Espagne ou à quelque prince de sa famille, à consentir même au démembrement de la monarchie. De longues négociations furent suivies à ce sujet entre la Ligue et l'ambassadeur d'Espagne. En attendant, elle fit de nouveau excommunier Henri IV et, par la voix de prédicateurs frénétiques, elle déchaîna plus que jamais contre lui l'animadversion populaire.

Henri, n'ayant pour se soutenir qu'une armée d'une fidélité douteuse et réduite de quarante mille hommes à sept mille, par la défection de tous ceux qui refusaient de servir sous un roi protestant, était perdu sans le secours de l'Angleterre et de quelques princes d'Allemagne, qui l'aidèrent à remporter les brillantes victoires d'Arques et d'Ivry. Le peuple de Paris, plutôt que de se rendre à lui, préféra soutenir un long siège, accompagné de toutes les horreurs de la famine [1]. Henri, à la fin, ne crut pas pouvoir plus longtemps supporter les difficultés de sa position et commença, malgré les vives représentations de Duplessis-Mornay [2]. de Théodore de Bèze, d'Élisabeth d'Angleterre, à écouter les sollicitations de ceux d'entre ses amis même protestants, comme Sully, qui lui parlaient d'abjuration. Henri était loin d'attacher le même prix que sa mère aux convictions religieuses qu'elle lui avait inculquées ; dans la nuit de la St-Barthélemy, il les avait déjà sacrifiées à sa sûreté. Il les sacrifia de nouveau, cette fois moins, nous le croyons, à son ambition qu'à son repos et à ce qu'il regardait comme l'intérêt du

[1] L'*Étoile* cite un fragment manuscrit de la résolution prise à l'assemblée de la Ligue pendant le siège de Paris. « A l'issue du sermon du curé de St-Cosme, les ligueurs résolurent que, n'ayant plus d'espoir, ils brûleraient tous les registres du Parlement, Châtelet, Cour des Comptes, Hôtel de Ville et que, s'assemblant par quartiers, mettraient le feu chacun chez soi et s'efforceraient d'éteindre ceux qui s'efforceraient de l'éteindre. » — Cette résolution rappelle à Maxime Du Camp le programme du comité de la ligue à outrance sous la Commune de Paris : le 27 novembre 1870, « Paris doit être brûlé ou appartenir aux prolétaires. » Le 25 et 26 mai suivant, on brûla les greniers d'abondance, 772 maisons ; 754 autres furent attaquées par l'incendie, outre une foule d'édifices publics ! Tant il est vrai, dit Du Camp dans son *Hist. de la Commune de Paris*, en 1871, que tous les fanatismes sont implacables et se ressemblent (*Revue des Deux-Mondes*, 1er oct. 1877, p. 523).

[2] Voy. *Bull. du prot. fr.*, t. I, p. 140, 36, 105, 152, 280. Aubert, *Vie de Duplessis-Mornay*. Paris, 1846 (*Revue des Deux-Mondes*, 15 février 1848).

repos de la France. Il savait que, s'il ne régnait pas, son pays serait longtemps encore déchiré par les guerres civiles, livré peut-être à la domination étrangère et que d'un autre côté, comme Henri III le lui avait dit en mourant, tant qu'il resterait protestant, la grande masse des Français, fanatisée par le clergé, plutôt que de recevoir ses lois, préférerait combattre jusqu'à la mort. La crainte de faire verser tant de sang lui fit préférer l'abjuration. Enfin, quoi qu'il en soit des motifs d'Henri, en 1593, après un semblant d'instruction religieuse qui consista en un discours de cinq heures de l'archevêque de Bourges, il fit ce que dans un billet à Gabrielle d'Estrées il appelait lui-même « le saut périlleux [1], » et abjura à St-Denis la foi protestante. Aussitôt les portes de Paris lui furent ouvertes et d'autant plus facilement que Farnèse venait de mourir et que les espagnols s'étaient éloignés. Auparavant peut-être l'abjuration de Henri aurait eu peu d'effet, vu la puissance de la faction qui le déclarait inacceptable et inabsolvable. Maintenant que les étrangers s'étaient éloignés, la nation saisit avec ardeur l'occasion de terminer la guerre civile. Les jésuites eurent beau refuser de le reconnaître jusqu'à ce qu'il eût été absous par la cour de Rome. Le roi s'était déclaré catholique, cela suffisait à la nation; Henri redevint populaire, d'autant plus que, pendant l'interrègne, l'Espagne s'était montrée plus menaçante. La Ligue se trouva d'elle-même dissoute, plusieurs même de ses prédicateurs les plus furibonds se tournèrent du côté du roi légitime.

Après avoir satisfait aux exigences de sa position, Henri IV avait à dédommager le parti qui jusqu'alors l'avait soutenu au prix de tant de sacrifices; il fallait donner satisfaction aux justes plaintes qu'il ne cessait de lui adresser et assurer la paix intérieure en assurant les droits de tous. Le pape faisait tout pour l'en détourner; pour prix de l'absolution demandée par le prince, il voulait l'abrogation des édits de tolérance, l'exclusion des protestants de toutes les charges du royaume et la promesse de les exterminer. Henri résista avec énergie à ces exigences [2]. Les protestants, peut-être secrètement d'accord avec lui, exer-

[1] *Lettres missives d'Henri IV*, t. III, p. 821 (Documents inédits de l'histoire de France).

[2] Clément VIII finit par céder quand tous eurent cédé, même la Sorbonne; Rome, dit-on, n'a pas coutume de tenir rigueur aux victorieux. La cérémonie de l'absolution eut lieu à Rome le 17 septembre 1595 avec des formes aussi humbles de la part de l'ambassadeur français que le pape put l'obtenir.

cèrent de leur côté, dès 1594, au moyen de leurs assemblées politiques, une espèce de pression sur le gouvernement. Le roi s'en prévalut pour vaincre la résistance du parlement. Après bien des efforts, il parvint enfin à lui faire enregistrer (en 1598) le célèbre édit de Nantes que le parlement de Rouen n'admit qu'en 1609.

En même temps que Henri déclarait le culte catholique rétabli dans tout le royaume, il accordait aussi dans tout le royaume une entière liberté de conscience aux protestants. Nulle part ils ne devaient être contraints de faire un acte religieux quelconque contraire à leur croyance. Quant au culte public, il était accordé aux gentilshommes réformés ayant droit de haute justice, alors au nombre de 3500, à leurs familles, à leurs sujets et à ceux qu'ils voudraient faire admettre à leurs assemblées. Il fut de plus permis dans toutes les villes où il était demeuré publiquement établi de 1596 à 1597, ou avait été autorisé par l'édit de 1577 ; mais il restait interdit à Paris et dans un rayon de cinq lieues autour de la capitale, ainsi que dans les résidences de la cour et à l'armée, sauf dans le quartier des généraux protestants. Les réformés devaient se conformer aux lois catholiques concernant le mariage et payer la dîme au clergé. Ils pouvaient être admis à tous les emplois. Pour assurer l'impartiale administration de la justice, le roi créait une chambre *de l'édit* pour régler les affaires des réformés dans le nord de la France, et pour ceux du midi des chambres mi-parties. Il leur accordait annuellement une certaine somme assez considérable pour un objet qu'on n'expliquait pas dans les articles publics, savoir le paiement de leurs ministres auxquels il était défendu de percevoir la dîme[1]. Comme garantie de ces stipulations, il leur laissait encore pour huit ans, mais sous son autorité et sa protection, toutes les villes et châteaux où ils avaient tenu jusqu'alors des garnisons. Quant à celles qui étaient connues sous le nom de *villes de sûreté,* telles que la Rochelle, Montauban, Nîmes et quelques autres qui formaient presque des républiques, et où le roi n'avait qu'une autorité nominale, rien n'était changé.

L'édit de Nantes, qui cependant n'assurait encore aux protestants qu'une liberté assez restreinte de conscience et de culte, subit bientôt,

[1] Nous voyons au synode national de Montpellier, tenu le 26 mai 1598, la distribution entre les Églises réformées de France de la somme de 43,300 écus alloués sur les deniers royaux. Mais cette somme ne leur fut que bien irrégulièrement payée et les assemblées politiques eurent fréquemment à la réclamer.

à la demande du clergé, de la part soit du roi soit des parlements, des altérations qui le rendirent plus incomplet encore et contre lesquelles les assemblées des réformés, tenues de 1599 à 1601, protestèrent en vain, mais qui n'en réussirent pas mieux à satisfaire le clergé lui-même. Clément VIII déclarait qu'une ordonnance qui accordait à tous la liberté de conscience était la plus maudite qu'on pût imaginer. En vain Henri IV s'efforça-t-il de se concilier le corps clérical par de nouvelles concessions et par des promesses pour l'accomplissement desquelles il ne lui demandait qu'un peu de temps et de confiance, lui disant que « Paris n'avait pas été bâti en un jour; » en vain rappela-t-il les jésuites que le parlement avait bannis huit ans auparavant comme ayant trempé dans un complot régicide; en vain choisit-il parmi eux son confesseur. Tout cela ne le fit pas rentrer en grâce auprès des fanatiques du parti. Le peu de justice et de liberté qu'il avait voulu rendre aux protestants opprimés, il le paya par dix-huit tentatives d'assassinat et succomba enfin (1610) sous le poignard de Ravaillac.

Sous la régence de Marie de Médicis, sa seconde femme, et depuis la majorité de son fils (1614), la situation des protestants continua de s'aggraver. Aux états généraux de cette même année, Louis XIII fut requis par le clergé et par les jésuites qui, en 1618, sous le ministère du duc de Luynes, furent autorisés à rouvrir leur collège à Paris, d'exécuter le serment de son sacre, en chassant des terres de sa juridiction tous les hérétiques dénoncés par l'Église, tout au moins en leur interdisant entièrement l'exercice de leur religion. Dans la principauté de Béarn, étroitement réunie à la France depuis 1617, les protestants, qui y formaient les trois quarts au moins de la population, furent sommés de restituer aux prêtres tous les biens ecclésiastiques qui en 1569, sous Jeanne d'Albret, avaient été affectés au service des temples, des écoles et des hôpitaux. Sur le refus des états de Béarn, le roi entra à Pau en 1620 à la tête d'une armée, fit rendre au clergé et aux jésuites tous les biens contestés et laissa ses troupes commettre mille violences contre les habitants. A défaut des grands seigneurs qui ne prêchèrent plus guère que la patience, la basse noblesse et la bourgeoisie de la Rochelle convoquèrent dans cette ville, malgré la défense du roi, une nouvelle assemblée politique[1] qui, en mai 1621, lasse d'envoyer à la cour des

[1] Weiss, *Hist. des réfugiés protestants de France*, I, 201 s.

représentations inutiles, organisa la résistance, divisa à cet effet la France en huit cercles ou départements, chacun sous le gouvernement de l'un des chefs du parti, et se prépara à la guerre. Les protestants du nord ayant refusé de prendre les armes, l'effort de la résistance se concentra dans l'ouest et le midi. Louis XIII, qui avait déjà commencé les hostilités, s'empara de Saumur, de St-Jean d'Angely, puis de Montauban, qui soutint pendant deux mois et demi un siège marqué à son terme par d'horribles massacres. Montpellier capitula moyennant la confirmation de l'édit de Nantes et le *statu quo ante bellum*, mais le parti réformé renonça à la convocation des assemblées politiques dont la dernière eut lieu en 1622. Constamment troublé dans la possession de ses droits, il n'en persistait pas moins dans ses sentiments d'hostilité contre la cour, dans ses projets d'indépendance et d'organisation républicaine, soutenu, encouragé par ses communications avec l'Angleterre, l'Allemagne et la Suisse, lorsque l'avènement de Richelieu au ministère, en 1624, imprima une nouvelle force aux mesures de répression. Ce cardinal qui, avant de combattre au dehors les ennemis de la France, avait résolu d'abaisser tous les partis qui la divisaient au dedans et de donner à l'État la plus stricte unité, vit dans la ligue des huguenots tout à la fois une faction turbulente à soumettre et une noblesse orgueilleuse à dompter. Il s'apprêta à enlever aux protestants les deux places de sûreté qui leur restaient et à leur ôter toute existence comme parti politique. La plus importante de ces places était La Rochelle qui, par sa situation avantageuse, ses immenses privilèges, qui équivalaient à une indépendance presque totale, sa puissante marine et ses relations avec l'Angleterre, offrait depuis l'an 1568 un asile presque inexpugnable aux chefs du parti réformé et avait déjà résisté aux armes de Louis XIII. Richelieu, en 1627-28, par les travaux gigantesques de la grande digue, parvint à la bloquer par terre et par mer. En vain le maire Guiton fit des prodiges de valeur; en vain la flotte anglaise vint-elle par trois fois essayer de la secourir, la Rochelle, froidement soutenue par les réformés d'une partie de la France, resserrée de plus en plus par les troupes du roi et réduite à la famine la plus épouvantable, perdit plus de la moitié de ses habitants avant de se décider à capituler (1628). Montauban et avec elle le Languedoc se rendirent bientôt après et le résultat de cette double victoire fut un nouvel édit, celui de Nîmes, dit « l'édit de grâce » (1629) qui, tout en confirmant celui de Nan-

tes[1], en ce qui concernait l'exercice du protestantisme, ordonnait que toutesles fortifications des villes accordées aux réformés seraient rasées et démolies dans l'espace de trois mois, ce qui fut mis aussitôt à exécution.

Ainsi désarmés, les protestants de France furent contraints de quitter cette attitude belliqueuse que depuis 1562 de lâches agressions les avaient contraints de revêtir, et de renoncer à ce rôle de parti politique qui, à la vérité, n'avait jamais profité à leur cause, mais qu'il était triste de quitter par la force et avec humiliation[2].

Ce qui les y obligea surtout, ce fut la défection d'une grande partie de la noblesse. Celle-ci avait soutenu le protestantisme tant que, lui voyant quelques chances de triompher à la cour, elle avait espéré triompher avec lui. Cet espoir ne lui étant plus permis, elle porta ailleurs son dévouement et ses sympathies. Elle croyait d'ailleurs avoir eu lieu de se plaindre de la prépondérance des ministres dans les assemblées politiques du parti et des censures disciplinaires que certains consistoires s'étaient permis d'infliger à ses membres. Les théologiens catholiques, observant ces dispositions hostiles, redoublèrent de prévenances pour ramener à eux ces gentilshommes. Un grand nombre s'y laissa gagner, encouragé par les faveurs de la cour. La défection fut rapide en 1622. Lesdiguières abjura et fut fait connétable. La Trémouille abjura en 1628 devant La Rochelle; puis une branche des La Rochefoucault, Marguerite, veuve de Rohan, épousa un catholique. Les La Force, les Châtillon abjurèrent également. La petite noblesse imita l'exemple de la haute, et la suivit à la cour.

On put voir alors la faute que le protestantisme français avait commise en liant trop étroitement sa cause à celle d'une classe qui manquait d'avenir parce qu'elle manquait d'indépendance, et dont l'étoile pâlissait de plus en plus devant celle de la royauté. La réforme des Pays-Bas choisit mieux son point d'appui. Aussi eut-elle d'autres destinées.

[1] Il n'était pas conforme à la politique de Richelieu de pousser à l'extrémité un parti si considérable, ayant à lutter en même temps contre les seigneurs catholiques, et il déguisa la crainte qu'il en avait sous des motifs de clémence et de compassion.

[2] *Encycl. des Sc. relig.*, V, 76-79. On remarque l'affaiblissement progressif du protestantisme depuis l'édit de Nîmes. Dès 1630 commencent les chicanes contre les droits d'exercice du culte et les arrêts restrictifs portant sur des cas particuliers, mais multipliés sur tous les points de la France.

c. *La réaction catholique dans les Pays-Bas.*

Dans les Pays-Bas, la cour d'Espagne était, bien plus directement encore qu'en France, intéressée à faire triompher le catholicisme. Des ménagements pour le parti contraire eussent été une sorte d'engagement à le tolérer aussi en Espagne où elle était résolue à l'étouffer entièrement. Philippe II suivit donc sans hésiter les conseils violents de Pie V, et mit dans ces contrées toutes ses forces au service de la réaction catholique. Vers la fin de 1565, en confirmant les décrets du concile de Trente, il publia un édit plus sévère que tous ceux qui avaient précédé. Espagnol de naissance, il traita les Néerlandais comme il traitait ses sujets italiens dans les provinces conquises, les livrant en quelque sorte à la discrétion de ses troupes et de ses lieutenants.

A la fin, les persécutions de tout genre, les vexations politiques, les extorsions de jour en jour croissantes, les justes griefs de la noblesse hollandaise écartée de tous les emplois, ceux de la bourgeoisie, écrasée d'impôts, lésée dans l'exercice de tous ses droits, et, par-dessus tout, la crainte de l'inquisition dont on était menacé, causèrent un soulèvement général. La noblesse flamande, ayant à sa tête le prince d'Orange et les comtes d'Egmont et de Horn, et fortement soutenue par une bourgeoisie nombreuse [1], forma en 1565, sous le nom de « Compromis, » une ligue qui avait pour but d'empêcher l'établissement de l'inquisition. A la tête d'une petite troupe, elle vint à Bruxelles présenter à la sœur de Philippe, gouvernante des Pays-Bas, une requête respectueuse mais ferme contre l'établissement du saint office [2]. Le comte de Barlaimont, voyant la gouvernante effrayée, lui dit : « Madame, que craignez-vous de ces *gueux-là?* » Ce terme de mépris devint pour les confédérés un titre d'honneur et un mot de ralliement. Ils suspendirent à leur cou depuis ce moment des médailles ayant d'un côté l'effigie du roi en signe de fidélité qu'ils voulaient lui garder et de l'autre une besace avec cette devise : « Fidèles au roi jusqu'à la besace. » Dans leurs repas ils buvaient dans une tasse de bois à la santé des Gueux, et l'on en vit plusieurs dans les rues avec des manteaux gris, la besace et des bourdons en croix.

Fortifié par cette ligue, le parti réformé montra plus de hardiesse et

[1] Voy. Marnix de St-Aldegonde, *Œuvres*. Bruxelles, 1857, I, p. 17.
[2] Voy. Marnix, V, p. 25.

osa, malgré le renouvellement des édits, tenir ses assemblées et organiser des églises dans presque toutes les provinces. Malheureusement, sa cause fut souvent compromise par les anabaptistes qu'on affecta, comme ailleurs, de confondre avec eux, et par des séditieux de bas étage qui, le plus souvent sans autre zèle que l'amour du désordre et malgré les remontrances sévères des prédicateurs et de la noblesse, pillaient les églises, brisaient les images et les croix.

La gouvernante n'étant pas assez forte pour réprimer le désordre, tenir tête à cette ligue et faire exécuter les édits, Philippe envoya (1567) pour la soutenir le trop fameux duc d'Albe, en lui donnant pour département les affaires de la guerre et de la religion. « Ce ne fut plus alors que sang et que carnage. » Le duc, persuadé qu'on vient à bout de tous les soulèvements révolutionnaires lorsqu'on se débarrasse des chefs, se fit donner par le roi des blancs-seings, au moyen desquels il fit arrêter les comtes d'Egmont et de Horn ; puis, pour braver encore mieux les protestants que cet ordre avait irrités, il se décida à les faire exécuter. Ensuite, érigeant un tribunal redoutable sous le titre de Conseil des Troubles, il y traduisit en masse tous les suspects, qu'il fit aussitôt exécuter et dont il fit raser les maisons et confisquer les biens. Il put se vanter dans un banquet d'avoir fait passer par la main du bourreau plus de 18,600 hérétiques ou rebelles [1]. Tout paraissait terminé, les mécontents n'osaient plus remuer, toute trace de protestantisme disparut.

Mais il en restait assez pour châtier l'orgueil de l'Espagne. Instruit, par une indiscrète confidence de Henri II, du sort que préparaient aux réformés de tous les pays les résolutions prises à l'entrevue de Bayonne, Guillaume de Nassau, prince d'Orange, avec le sang-froid et le vertueux courage qui le distinguaient, prit le commandement des révoltés. Après avoir rassemblé sous ses étendards une foule d'habitants et d'émigrés déterminés à lutter contre la tyrannie, et avoir reçu des protestants des pays voisins et notamment de ceux de France, à l'instigation de Coligny, de nombreux secours d'hommes et d'argent, il déclara sa résolution de délivrer les provinces du joug espagnol, de maintenir les anciens privilèges, d'abolir les lois pénales et de rétablir la paix de l'État. C'était une révolte à la fois politique et religieuse [2].

[1] Marnix, V, 115.
[2] *Ed. Quinet*, St-Aldegonde (*Revue des Deux-Mondes*, avril et mai 1854).

En 1572, dans cette année de sanglante mémoire où la réaction catholique se déchaînait partout avec fureur, au moment même où le duc d'Albe levait d'exorbitantes contributions sur les Pays-Bas, on vit paraître tout d'un coup sur les côtes de la Hollande la flotte des gueux de mer qui débarquèrent, prirent la Brille et quelques autres places importantes, tandis que les gueux de terre, dirigés par les conseils que leur avait donnés Coligny, marchant sous le commandement du prince d'Orange et aidés par les réfugiés protestants de France, parcouraient en vainqueurs une partie des provinces. Philippe leur opposa successivement le duc d'Albe, le valeureux don Juan d'Autriche, l'artificieux Requesens, et Alexandre Farnèse, un des plus habiles généraux du temps. Le prince d'Orange sut tenir tête à eux tous. A la vérité, Alexandre Farnèse parvint par le traité d'Arras (1579) à réconcilier avec le roi d'Espagne les provinces wallonnes de langue française, savoir l'Artois et le Hainaut où le catholicisme était demeuré dominant, probablement par l'effet de l'antipathie contre la race germanique qui dominait en Hollande et dont la noblesse était jalouse du prince d'Orange; puis, avec leur aide, il réussit encore à soumettre les villes du Brabant et de la Flandre. Grâce à ces mesures violentes contre les protestants, auxquels il ravit tout exercice de leur culte, contre leurs prédicateurs qu'il fit pendre jusqu'au dernier, grâce surtout aux jésuites qu'il y introduisit et auxquels Philippe donna le collège de Douai, il parvint à y détruire le protestantisme et à en faire un des pays les plus dévoués à la foi catholique. Les sept provinces du nord, prémunies par Marnix [1] contre les astucieuses mais vives protestations de don Juan d'Autriche, se lièrent intimement entre elles par l'Union d'Utrecht (1579), réussirent à maintenir leur indépendance et, s'organisant en républiques confédérées sous le titre de Provinces-Unies, elles secouèrent pour toujours (1581) le joug du roi d'Espagne [2], ainsi que celui de Rome. Guillaume de Nassau, leur libérateur, devint leur chef sous le titre de stathouder. Assassiné en 1584 par un suppôt des jésuites, Balthasar Girard, qui fut depuis adoré comme un saint. Il eut pour successeur son fils, Maurice d'Orange, qui, avec le secours de l'Angleterre et de la France, résista aux entreprises répétées des Espagnols.

[1] Voy. Marnix, V, p. 31.

[2] Voy. Marnix, V, p. 373 : acte de déchéance de Philippe II.

d. *La réaction catholique dans la Grande-Bretagne.*

Un des pays où le parti de la contre-réformation devait avoir le plus à cœur de rétablir la religion catholique, c'était la Grande-Bretagne. Pendant les guerres religieuses que la réaction catholique avait suscitées en France et dans les Pays-Bas, l'Angleterre n'avait cessé d'envoyer aux protestants des secours efficaces. Si l'église de Genève leur envoyait des théologiens et des pasteurs, la reine Élisabeth leur fournissait des soldats et de l'argent. Il était donc de la plus haute importance pour le parti catholique de ramener, s'il le pouvait, ce royaume à l'état où il se trouvait sous Marie Tudor. Or, il était loin de regarder cette entreprise comme impossible. Outre l'Irlande, qui était demeurée aveuglément attachée à l'ancien culte, il comptait encore en Angleterre sous Élisabeth un grand nombre d'adhérents. Ils y formaient, dit-on, environ la moitié de la population, fréquentant, il est vrai, par crainte ou par prudence, le culte protestant, prêtant les serments exigés par les lois, mais toujours prêts à se remettre, aussitôt que les circonstances le permettraient, sous la bannière des papes. Ce fut sur l'appui de ce parti catholique que l'on compta pour le succès des intrigues ourdies par la contre-réformation et d'abord, afin de lui donner toute la consistance possible, on établit pour les jeunes Anglais qui voudraient, par des études un peu fortes, se préparer à servir dans leur pays la cause papale, le collège anglais de Douai qui fut en 1579 transporté à Rouen et placé sous la direction des jésuites. De ce collège sortaient incessamment des émissaires qui, soudoyés par le pape et par l'Espagne, venaient sous divers déguisements réchauffer le zèle, entretenir les espérances du parti vaincu et intriguer contre la nationalité et la royauté anglaises.

En même temps la cour de Rome, se fondant sur un ancien acte du parlement, qui avait été de fait annulé par le testament de Henry VIII, proclamait la déchéance d'Élisabeth comme bâtarde et comme hérétique et déclarait que le trône appartenait à Marie Stuart, seul rejeton légitime de la branche des Tudor. Ce fut le signal de plusieurs complots tramés contre la couronne et la vie d'Élisabeth. Enfin, lorsque cette reine eut fait mourir en 1586 Marie Stuart, accusée d'avoir trempé dans l'un de ces complots, le pape décida l'exécution des projets violents que depuis longtemps il méditait, de concert avec les princes catholiques. Une bulle, affichée en Angleterre, déclara les Anglais déliés de

leur serment de fidélité et excita tous les bons catholiques à s'armer pour détrôner l'impie Jésabel qui venait de mettre à mort sa reine légitime. Philippe II, qui avait à se venger des embarras qu'Élisabeth lui suscitait dans les Pays-Bas, qui, depuis son mariage avec Marie Tudor, n'avait jamais renoncé à l'espoir de s'asseoir sur le trône d'Angleterre, Philippe, enfin, à qui Marie Stuart elle-même avait légué ses droits à ce trône, dans le cas où son fils, Jacques VI, demeurerait protestant, se déclara l'exécuteur des arrêts du saint-siége, et moyennant une forte somme qu'il reçut du trésor apostolique, équipa contre l'Angleterre son *invincible* Armada.

Mais Philippe rencontra dans ce pays dont il méditait la conquête une force de résistance sur laquelle il n'avait nullement compté. Sous le gouvernement sage et libéral d'Élisabeth, sous l'heureuse influence de la réforme qui, en remettant en circulation les biens de main morte, avait donné un nouvel essor à l'industrie, au commerce, multiplié les ressources du pays, prêté enfin au sentiment national l'appui de l'enthousiasme religieux, les forces de l'Angleterre s'étaient considérablement accrues. Philippe eut donc affaire à une nation valeureuse, à des généraux héroïques, à des marins éprouvés qui, heureusement secondés par les éléments, coulèrent à fond les vaisseaux de l'Espagne et s'emparèrent des trésors que lui envoyaient ses colonies du Nouveau Monde. Philippe, contraint d'abandonner ses projets, dans le même temps qu'il était menacé par Henri IV, dut signer tristement en 1598 la paix de Vervins, voir l'empire des mers passer à sa rivale, et lui-même déchu du rôle prépondérant qu'il avait jusqu'alors exercé en Europe.

Le parti de la contre-réformation en Angleterre dut renoncer dès lors aux attaques à force ouverte ; mais, puisque d'ailleurs il était décidé à ne reculer devant aucun moyen, puisqu'il croyait que le salut de l'Église autorisait l'infraction de toutes les lois morales, il revint aux basses intrigues, aux lâches et ténébreux complots. Sous Jacques Ier, en 1605, les catholiques anglais, irrités par la capitation que Jacques leva sur eux, excités, on n'en peut douter, par les jésuites, formèrent le projet de détruire par une explosion terrible, préparée pour l'ouverture des chambres, le roi, la famille royale et tout le parlement. Cette conspiration, dite « des poudres, » ourdie par Guy-Fawkes pour le 5 novembre 1605, fut dénoncée et déjouée, et le protestantisme affermi par les moyens auxquels on avait recours pour le détruire. Les catholiques

durent tous prêter un nouveau serment de fidélité, par lequel ils s'engageaient à ne se laisser séduire par aucune excommunication émanée du saint-siège, et des peines sévères furent prononcées contre les suspects.

L'Écosse fut aussi un des pays où le protestantisme se trouva raffermi par les efforts mêmes tentés pour le détruire[1].

Marie Stuart, à la vérité, en revenant de France, après son veuvage, prendre possession du trône d'Écosse (1561), avait d'abord essayé, d'après les conseils de Murray son frère bâtard, de se maintenir en bons termes avec les réformés de son royaume; mais il lui fut impossible de déguiser son éloignement pour leur culte austère. Elle ne tarda pas à se plaindre de leur intolérance et de leurs mauvais procédés. Ils voulaient à peine, disait-elle, lui permettre d'entendre la messe dans son palais. Leurs prédicateurs allaient jusqu'à mettre en doute la légitimité d'une reine qu'ils traitaient d'idolâtre et ils ne cessaient de déclamer, soit directement soit indirectement, devant le peuple contre le faste et les dérèglements de sa cour. Knox s'enhardit, dans une assemblée de la noblesse, jusqu'à déclarer que c'était le devoir de la nation écossaise de ne point tolérer un culte et une reine papistes, sous peine d'être responsable envers Dieu du crime de sa souveraine. Il est certain que Marie donnait ample matière à ces reproches. Son mariage avec Darnley, son cousin, homme immoral, haï du peuple, et de plus catholique, ses liaisons plus que suspectes avec le musicien Rizio, agent du pape en Écosse, fournissaient un texte inépuisable aux invectives de Jean Knox que les larmes même de la reine ne purent attendrir, si bien que mécontente, lasse au plus haut degré des censures de tous ces *prédicants*, elle entra en 1565 dans l'alliance secrète conclue entre la France et l'Espagne pour l'extirpation de l'hérésie.

Cette fois ce ne fut plus la noblesse qui se mit au premier rang pour combattre ces tentatives de réaction, ou du moins elle montra peu de persévérance dans cette lutte. Enrichie des biens de l'Église, et en sécurité du côté du clergé catholique, elle commençait, comme la noblesse de Pologne, à redouter l'ascendant croissant de la bourgeoisie et les exigences du clergé protestant; déjà plusieurs grands du royaume, séduits par les plaisirs et les flatteries de la cour, commençaient à fréquenter

[1] Mignet, *Marie Stuart*. Paris, 1851.

ouvertement la messe. Mais Knox, quoique exilé, veillait sur toutes ces défections, entretenait avec soin les appréhensions et les animosités populaires. L'union scandaleuse de Marie Stuart avec Bothwell fournit au réformateur, ainsi qu'à son ami Craig, une occasion qu'il saisit avidement de rentrer en Angleterre. Il peignit la reine sous des traits tellement odieux qu'il parvint à soulever le peuple contre elle. Retenue prisonnière, obligée d'abdiquer et de confier la régence à son frère Murray, elle réussit cependant à s'échapper et vit de nouveau une partie de la noblesse se grouper autour d'elle; mais, vaincue par Murray, à la tête des presbytériens, elle quitta l'Écosse, et au lieu de gagner la France, où elle eût été en sûreté, elle espéra trouver un asile en Angleterre, comptant sur la générosité de la reine sa cousine; on a vu comment Élisabeth répondit à cette confiance: après dix-neuf ans de la plus sévère réclusion, elle la fit périr sur l'échafaud comme complice du crime de haute trahison tramé par Babington.

Les révoltés écossais, en déposant Marie, avaient proclamé roi son fils Jacques VI, encore enfant (en 1567). Ils le firent élever dans les nouvelles doctrines, nommèrent pour régent son oncle Murray, chef de la révolte, et ratifièrent solennellement par un nouvel acte du parlement les décisions prises en 1560 relativement à l'Église. Ainsi fut consolidée, en 1568, la réforme de l'Écosse à peu près dans le même temps qu'en Angleterre, mais non sous la même forme. Au lieu de cette liturgie et de ce gouvernement encore mélangés d'éléments catholiques, les Écossais finirent par embrasser en 1592 le calvinisme le plus strict. Ce fut en partie, comme nous le verrons, l'origine des troubles ecclésiastiques et civils qui agitèrent si longtemps la Grande-Bretagne. Après la mort d'Élisabeth les deux royaumes se trouvèrent unis par l'avènement au trône de Jacques VI, chef des Stuart. Cette union de l'Angleterre avec une nation aussi zélée pour la réforme que l'était la nation écossaise, assura chez elle la prépondérance du parti protestant.

Quant à l'Irlande, la réaction catholique qui s'était déclarée en Angleterre par le complot de Babington, et la « conspiration des poudres, » s'y manifesta de même par une série d'attentats que suscitait la cour de Rome avec le concours de l'Espagne et des jésuites de Douai. Jacques I^er^, à l'instigation du vice-roi[1], s'en vengea par la con-

[1] Lelièvre, *Encycl. des Sc. relig.*, VII, 12.

fiscation des six comtés du nord dont les terres furent distribuées à des colons d'Angleterre et d'Écosse. L'Irlande à son tour profita des démêlés de Charles Ier avec son parlement pour secouer le joug anglais. Dans cette révolte, périrent, atrocement massacrés, douze mille (quelques-uns disent cent mille) colons. Mais sous Cromwell les représailles furent terribles. Après des désastres inouïs causés par ses armées, recommencèrent les expropriations et les transportations en masse, dont les conséquences lointaines se font encore sentir de nos jours. La restauration des Stuart n'apporta aux Irlandais qu'un médiocre soulagement et plus tard l'avènement de la maison d'Orange, en mettant fin aux persécutions violentes, y substitua, sous le titre de lois pénales, une persécution légale pleine d'entraves dans l'exercice de leur culte.

Ainsi, à l'ouest comme à l'est de l'Europe l'œuvre de la contre-réformation, poursuivie avec tant de persévérance, d'habileté et de vigueur dans la seconde moitié du XVIme siècle eut des succès assez divers, et en général dans ces deux parties du vieux monde on aura remarqué qu'elle réussit mieux dans les contrées méridionales que dans le nord, et dans les pays peuplés par les races latine, celtique, slave, beaucoup mieux que dans ceux de race germanique. En Espagne, en Italie, dans la Suisse italienne et dans quelques parties de la Suisse romande, dans le duché de Savoie, en Autriche, en Bavière, en Pologne, dans les Pays-Bas wallons et en Irlande, elle anéantit, ou peu s'en faut, les nouvelles églises nées du schisme protestant. En Bohême, en Hongrie, en France, sans les détruire, elle leur imprima une dangereuse secousse; à Genève même, les efforts du catholicisme n'échouèrent que grâce au parti eignot, à l'alliance des Suisses et aux nombreux réfugiés protestants concentrés sur son territoire. Au contraire, dans la plus grande partie de la Suisse allemande, dans la plupart des principautés et des villes du nord de l'Allemagne, dans les royaumes scandinaves, en Hollande, en Angleterre, en Écosse, les efforts de la réaction eurent plutôt pour résultat, comme nous venons de le voir, de consolider la réformation, en obligeant le parti protestant à déployer toutes ses ressources, toute son énergie, et à se dégager, par des mesures quelquefois violentes, il est vrai, mais justifiées par des agressions plus violentes encore, de l'élément catholique qui cherchait à la supplanter. En somme, cette réaction catholique aboutit d'abord à renforcer la distinction qui depuis

le commencement de la réforme, et surtout depuis la paix d'Augsbourg, s'était prononcée entre les États catholiques et les États protestants, en rendant plus exclusive dans chacun d'eux la domination de la croyance qui s'y était établie ou maintenue; en second lieu, à relâcher partout les liens nationaux au profit des liens confessionnels, en unissant entre eux, d'un bout de l'Europe à l'autre, les membres d'une même communion religieuse, en même temps qu'elle séparait d'une manière non moins absolue dans chaque pays ceux de communions différentes. Ainsi combattaient en France des Français, soutenus les uns par des Allemands ou des Anglais, les autres par des Espagnols. Le troisième résultat fut de pousser les deux partis l'un contre l'autre à une guerre confessionnelle générale et décisive. Pour le parti catholique, en effet, après les projets qu'il avait manifestés si hautement, ralentir ses hostilités, n'y pas persévérer jusqu'au bout tant qu'elles avaient chance de réussir, c'était se déclarer vaincu et s'exposer à de dangereuses représailles; et pour les États protestants, avertis, comme ils l'étaient, du danger qui les menaçait, ne pas s'unir étroitement pour repousser leurs assaillants, c'était consentir à leur propre défaite, tendre la gorge à des ennemis acharnés. En un mot, au point où les choses en étaient venues, il n'y avait de paix possible en Europe que par l'entière défaite de l'un des deux partis, ou bien par la certitude acquise par chacun d'eux de l'impossibilité d'écraser son adversaire. Or dans l'un comme dans l'autre cas, c'est ce qu'une lutte générale pouvait seule décider.

Nous touchons ainsi à la troisième période de l'histoire de la réformation, à celle du grand conflit suscité entre l'Église romaine et celles que la réforme venait d'en détacher.

---

# CHAPITRE III

## GUERRE DE TRENTE ANS ET PAIX DE WESTPHALIE

(DE 1618 A 1648)

C'était en Allemagne et dans les diverses provinces qui en dépendaient que les États catholiques et les États protestants se trouvaient le plus entremêlés; c'était de là aussi qu'allait partir l'étincelle qui devait amener en Europe une conflagration générale.

Dès l'an 1603, et surtout dès 1608, les États protestants d'Allemagne, exaspérés par les violences de la Bavière, par les injustices du conseil aulique de Vienne, par le traitement infligé à plusieurs villes protestantes, à la ville libre de Donauwerth, entre autres, par les prétentions des jésuites qui proclamaient partout la nullité de la paix religieuse conclue à Augsbourg, surtout enfin par la découverte de plans tramés pour l'extirpation complète du protestantisme, avaient formé entre eux, sous la direction de Frédéric V, électeur palatin, une nouvelle ligue ou union évangélique sur le plan de celle de Smalcalde, et qui avait pour but de défendre contre les entreprises des catholiques le parti réformé tout entier. Les États de Bohême et de Hongrie avaient bientôt adhéré à cette Union et, par leur attitude énergique, obtenu de l'empereur Rodolphe, en 1609, les lettres de majesté qui leur garantissaient le libre exercice de leur religion.

En opposition à cette ligue protestante se forma, en 1610, sous le règne de Matthias, frère et successeur de Rodolphe II, et sous les auspices de plusieurs évêques, une ligue catholique, non moins redoutable. Elle avait pour chefs, Maximilien, duc de Bavière, qui à l'âge de seize ans avait reçu avec transport la nouvelle de l'assassinat de Henri III,

par les ligueurs, et pour principal auxiliaire, un élève des jésuites, l'archiduc Ferdinand de Styrie, qui avait exercé mille violences contre les protestants, brûlé leurs Bibles et déclaré qu'il aimerait mieux se faire hâcher en morceaux que de tolérer l'hérésie dans ses États.

Entre ces deux ligues qui s'observaient d'un œil défiant, le moindre grief suffisait pour faire éclater la lutte. Celui qui le suscita, fut ce même Ferdinand que Matthias, n'ayant point d'héritier direct, désigna pour lui succéder sur le trône d'Autriche, de Hongrie et de Bohême. C'était là, en effet, une menace expresse lancée à tout le parti protestant. Déjà même avant que Ferdinand eût ceint la couronne impériale, plusieurs seigneurs réformés d'Autriche et de Bohême furent dépouillés de leurs emplois, les églises protestantes démolies, les assemblées des réformés interdites. Les protestants de Prague se rendirent aussitôt à l'hôtel de ville pour demander des explications aux gouverneurs, et, n'en ayant point reçu de satisfaisantes, ils renouvelèrent sur deux d'entre eux la célèbre *défénestration* de Prague, jadis exécutée par Jean Zisca[1]. Puis, lorsqu'en 1619 Ferdinand fut élevé à l'empire, ils déclarèrent ne point le reconnaître pour leur souverain et proclamèrent à sa place le chef de l'Union évangélique, Frédéric V, électeur palatin, gendre de Jacques I^er^, roi de la Grande-Bretagne. Les Hongrois, de leur côté, élurent pour roi Bethlen Gabor, prince de Transylvanie.

Ce fut le signal de la guerre générale. Dans cette lutte de trente années, qui commença dans un coin de la Bohême, s'étendit de jour en jour et finit par envahir presque toute l'Europe, nous voyons toujours l'Espagne et l'Autriche à la tête des puissances catholiques, mais nous ne voyons plus l'Angleterre à la tête du parti protestant. L'esprit d'insubordination qui animait les presbytériens d'Angleterre et d'Écosse, avait refroidi les souverains de ce pays pour les intérêts du protestantisme; ils commençaient même à éprouver quelque velléité de rapprochement avec le parti contraire, dont les doctrines leur semblaient offrir un point d'appui plus solide pour le trône; en tout cas ils craignaient l'Irlande, que les rigueurs précédentes entretenaient dans un état de fermentation des plus dangereux. Enfin, quel que fût leur motif, ils cessent dès lors de donner à leurs coreligionnaires cet appui énergique qui, en Écosse, en Hollande, en France, avait auparavant sauvé la réforma-

[1] Voy. t. III, 609.

tion ; nous voyons même Jacques Ier, pendant qu'il paraît oublier de secourir son gendre contre l'Autriche, marier son fils avec Henriette de France, princesse dévouée au catholicisme, et qui n'eut que trop d'ascendant sur l'esprit de son époux.

Aussi les premiers résultats de la guerre furent-ils tout à fait défavorables au protestantisme. Le nouveau roi de Bohême, dont les talents n'égalaient pas l'ambition, attaqué par des ennemis supérieurs en nombre, que commandait l'habile et valeureux Tilly, faiblement soutenu par son beau-père, abandonné par le landgrave de Hesse que les catholiques avaient su détacher de son parti, abandonné de même, ou peu s'en faut, des luthériens de Bohême et de l'électeur de Saxe à cause de son penchant pour le calvinisme, incapable d'ailleurs par la faiblesse de ses moyens, par son caractère indolent, de soutenir le rôle dont il s'était chargé, ne sut pas même faire usage des ressources que lui offrait l'enthousiasme religieux de ses troupes. Il s'enfuit lâchement, sans essayer de défendre Prague qui fut aussitôt envahie, ainsi que toute la Bohême.

D'horribles exécutions, la spoliation de nombreux seigneurs, l'exil de trente mille familles, l'abolition des privilèges religieux des protestants, celle de leurs constitutions nationales, l'expulsion de leurs prédicateurs, l'occupation du Palatinat par les bavarois et les espagnols, le transfert de la dignité électorale à Maximilien, duc de Bavière, enfin, la dissolution de l'Union évangélique, tels furent les désastres qui signalèrent le triomphe de l'empereur et du parti catholique [1] ; et ce triomphe eut ses contre-coups non seulement, comme on pouvait s'y attendre, en Autriche, en Hongrie, en Moravie, mais encore en France, en Suisse et dans les Pays-Bas. Les réformés de cette dernière contrée, chez lesquels la guerre se ralluma, se virent enlever une ou deux de leurs provinces. En France les protestants révoltés en 1621, à l'exemple de ceux d'Allemagne et pour la même cause, furent bientôt dépouillés d'une partie de leurs droits. En Suisse, à peine les papistes de la Valteline eurent-ils appris les succès de leurs coreligionnaires en Allemagne (1620), qu'à l'instigation des puissances voisines, de l'Espagne en particulier, qui convoitait ce territoire pour réunir le duché de Milan au Tyrol (1621), ils massacrèrent tous les protestants de cette vallée,

[1] Sur ces désastres de la Bohême, voy. Krasinski (*Hist. des peuples slaves* p. 103).

ouvrirent le pays des Grisons aux troupes espagnoles qui en occupèrent les défilés, y commirent mille brigandages, conquirent successivement tous les bailliages qui appartenaient aux Grisons et qui ne leur furent rendus qu'en 1639, sous la condition d'y maintenir exclusivement le culte catholique. Le culte réformé fut également, dès 1626, à la suite de diverses persécutions, supprimé dans le Valais[1].

A l'issue de cette première période de la guerre de trente ans, Frédéric qui aspirait à recouvrer ses États, eut recours à son beau-frère Christian IV, roi de Danemark ; et celui-ci pour les lui faire restituer, en même temps que pour soutenir la cause du protestantisme menacé sur tous les points, entra en négociation avec l'Angleterre, la Hollande, la Suède et obtint des subsides considérables de ces diverses puissances (1624). Le parti catholique eût peut-être vu dès lors son étoile pâlir, si l'empereur, que secondait la valeur farouche de Tilly, mais qui n'avait pas en ce moment de quoi lever et soudoyer une armée, n'en eût reçu une toute formée par l'habile renégat Wallenstein, qui pour elle ne demandait point de solde, attendu qu'il la faisait vivre aux dépens de l'ennemi[2]. Après une longue série de combats dans lesquels les généraux catholiques remportèrent presque toujours l'avantage, le roi de Danemark lui-même, pour rentrer en possession de ses États, fut obligé de conclure la paix de Lubeck, en 1629[3], et l'empereur Ferdinand II, occupé avant tout de faire triompher la foi catholique, profita de ses victoires pour publier dans la même année le célèbre édit de *restitution*, d'après lequel tous les couvents et les biens ecclésiastiques sécularisés depuis la paix de religion de 1555, ou appropriés au culte protestant, devaient être rendus à leur destination primitive. Ce ne fut pas là une simple menace. L'empereur fit exécuter cet édit avec une rigueur et une avidité inexorable, contre les villes impériales et les princes réformés[4]. Le protestantisme se vit de nouveau opprimé dans toute l'Allemagne,

[1] Claparède, *Réaction cathol.*, 73 s. A ce moment, de nouvelles trames furent ourdies contre Genève, Louis XIII fut sollicité par le pape de la détruire, tout au moins de lui retirer sa protection pendant que le duc de Savoie s'apprêtait à exécuter contre elle les ordres du saint-siège. L'ascendant du duc de Rohan sur les principaux seigneurs de France détourna heureusement le coup, et le duc de Savoie, moins soutenu qu'il ne l'avait espéré, n'osa rien entreprendre de plus.

[2] Schiller, *Guerre de Trente ans* (trad. Paris, 1820), I, 18.

[3] Schiller, I, 209.

[4] Ibid., 214.

surtout dans le Palatinat, en Autriche et en Bohême. L'électeur palatin demeura dépouillé de ses États, les ducs de Mecklembourg perdirent leurs possessions en Poméranie. Déjà l'empereur formait le projet de soumettre l'Allemagne tout entière à sa domination en même temps qu'à l'autorité du pape, lorsque la fortune de la guerre changea tout à coup.

Si dans les deux premières périodes de cette lutte, la période, dite *palatine*, et la période *danoise*, les puissances catholiques avaient été presque constamment victorieuses, elles le devaient à la supériorité du nombre, et surtout à l'accord qui avait présidé à leurs mouvements. Mais nous touchons au moment où cet accord, si favorable au fanatisme religieux, va se rompre sous l'empire des combinaisons politiques, et où les succès de l'Autriche, qui jusqu'ici n'avaient alarmé que les protestants, vont donner de l'ombrage aux puissances catholiques elles-mêmes.

Ce fut là l'un des fruits de la politique de Richelieu. Ce ministre, que nous avons vu précédemment, par zèle pour la royauté, si ardent à humilier, à écraser en France le parti protestant, mûrissait alors d'autres projets qui devaient indirectement devenir favorables à sa cause. Jaloux d'assurer au dehors l'influence et la grandeur de la France, autant qu'il l'était au dedans de soutenir les intérêts de la royauté, il avait repris en sous-œuvre les plans dont Coligny, peu de jours avant sa mort tragique, àvait entretenu Charles IX, et qu'Henri IV n'avait pas eu le temps de mettre à exécution.

Comme ces souverains il avait reconnu que, pour relever la France, il fallait commencer par abaisser l'Autriche. Cette puissance, il est vrai, dans la guerre qui se livrait alors, était un des plus fermes appuis du parti catholique; mais cette considération semblait peu toucher le cardinal Richelieu, ministre de Louis XIII; il se regardait avant tout comme serviteur de la France, et ne croyait pouvoir à ce titre se proposer d'autre but que la grandeur de sa nation [1]. Lors donc qu'après l'édit de restitution il vit l'Autriche prête à subjuguer toute l'Allemagne et par elle peut-être l'Europe entière, il ne se fit aucun scrupule de chercher à lui enlever ce rôle prépondérant, de troubler l'union qui avait subsisté jusqu'alors entre elle et les puissances catholiques, et

[1] Voy. son testament (Mignet, l. c., I, 452).

nous allons le voir se mettre dans ce but à la tête d'un vaste complot européen. Déjà en 1624 il avait négocié le mariage de Henriette de France avec le prince de Galles, concouru à l'organisation de la ligue du nord, encouragé les cantons protestants à secourir les Grisons dans la Valteline. Le même esprit va encore lui suggérer de nouvelles combinaisons. Il s'agissait d'abord d'enlever à l'empereur le général qui lui avait donné une armée de près de 50,000 hommes, s'était chargé de son entretien, et l'avait si souvent conduite à la victoire. Richelieu trouva pour y parvenir des auxiliaires dans la jalousie de Tilly contre Wallenstein, puis dans l'intervention de Maximilien de Bavière, dont l'empereur avait besoin pour faire nommer son fils roi des Romains, enfin, dans le bigotisme de Ferdinand lui-même, auquel un capucin fort habile, le père Joseph, que Richelieu avait mis dans ses intérêts, remontra le tort immense que lui faisaient en Allemagne les rapines et les violences des soldats de Wallenstein. Le succès fut complet, 18,000 soldats impériaux furent licenciés, et Wallenstein remercié.

Il s'agissait ensuite de détacher de Ferdinand II ses anciens alliés, et cela ne fut pas beaucoup plus difficile. Les États catholiques d'Allemagne qui avaient accueilli avec joie l'édit de restitution, n'avaient pas tardé à se plaindre de la manière dont il était exécuté. Ils avaient vu avec indignation les biens ecclésiastiques ou donnés aux jésuites, ou accumulés sur la tête des fils de l'empereur. D'ailleurs ils avaient souffert presque autant que les États protestants des ravages causés par les troupes impériales ; enfin, menacés comme eux dans leurs propres libertés par la prépondérance autrichienne, ils prêtèrent l'oreille aux propositions de Richelieu.

Les États d'Italie, et celui de Venise en particulier, n'étaient pas moins inquiétés dans leur indépendance ; les querelles pour la succession du duché de Mantoue, finalement adjugé à l'Espagne, leur faisaient redouter l'extension de la puissance espagnole en Italie. Le pape Urbain VIII lui-même, voyant ces deux puissances formidables établies si près de ses frontières, se tendre la main à travers les défilés des Alpes, ne put s'empêcher de craindre pour l'intégrité du patrimoine de saint Pierre, et le renouvellement des empiétements de l'empire sur la papauté. Loin donc de continuer à l'Autriche les subsides que la cour de Rome lui avait jusqu'alors accordés pour la guerre, il fit, et non sans succès, des efforts pour détacher d'elle Maximilien, roi de Bavière,

qui fut en effet un des plus instants pour l'éloignement de Wallenstein. Le pape, enfin, se tourna lui-même du côté de la France qui allait tout à l'heure lui donner d'étranges alliés.

Richelieu, en effet, non content de rompre cette union des puissances catholiques, d'où dépendait tout le succès des opérations de leur ligue, rechercha l'alliance des princes protestants. Il s'unit d'abord avec ceux d'Allemagne, auxquels il promit l'appui le plus efficace contre l'empereur, fait même entrer dans cette ligue les princes de Hesse, ainsi que les électeurs de Saxe et de Brandebourg qui jusqu'alors s'étaient abstenus de prendre part à la défense de leur religion, mais que la prise et l'horrible dévastation de Magdebourg par Tilly, en 1631, venaient enfin de réveiller de leur apathie. Il conclut aussi avec les Provinces-Unies un traité qui, plus tard, devint une ligue offensive contre l'Espagne. Mais cela ne lui suffit pas encore : il alla jusqu'à rechercher au nord l'alliance du plus valeureux d'entre les princes protestants. Apprenant que Gustave Adolphe, roi de Suède, irrité de la déposition des ducs de Mecklembourg, ses parents, et des secours que l'empereur avait envoyés aux polonais ses ennemis, effrayé surtout des périls que courait la foi protestante dans le nord de l'Europe, avait résolu de prendre part à la guerre, il conclut avec lui, en janvier 1631, un traité par lequel il lui promit d'énormes subsides pour l'armée que Gustave Adolphe s'engagea à tenir sur pied en Allemagne.

Il était impossible à Richelieu de choisir un instrument plus propre à l'accomplissement de ses desseins. Fils de Charles IX à qui le protestantisme devait son affermissement en Scandinavie, compagnon de son père dans toutes les expéditions qu'il avait entreprises, Gustave Adolphe avait montré dès son adolescence tout ce qu'il serait un jour; souvent son père, posant la main sur sa tête, avait dit en parlant des desseins qu'il ne pouvait lui-même accomplir : *Ille faciet.* Pendant les premières opérations de la guerre de Trente ans si désastreuses pour son parti, Gustave seul avait remporté quelques avantages; dès l'an 1624 il était déjà considéré comme le seul appui sur lequel le protestantisme pût fermement compter. En même temps que sa bravoure intrépide, son coup d'œil prompt et sûr, sa tactique impétueuse épouvantaient l'ennemi; son équité, sa modération, l'excellente discipline qu'il savait maintenir parmi ses troupes, gagnaient les peuples qu'avaient exaspérés les farouches excès des soldats de Tilly et de Wallenstein. Enfin, véri-

table héros chrétien, animé de sentiments de piété aussi virils que sincères, Gustave Adolphe réunissait toutes les qualités nécessaires pour la défense de la cause protestante. En quittant Stockolm à la tête de 15,000 hommes seulement et en prenant congé de son peuple comme s'il marchait à la mort, il prit Dieu à témoin qu'il entreprenait cette expédition, non pour satisfaire ses instincts guerriers, mais avant tout pour délivrer ses frères, opprimés par le joug papal. Débarqué dans l'île d'Usedom, il se mit à genoux sur le rivage, et après une invocation silencieuse, dans un chaleureux discours, il communiqua à ses troupes l'enthousiasme religieux qui l'animait. « Messieurs, » avait-il dit encore le 2 septembre 1627, aux étudiants de Wittenberg qui venaient en cérémonie le recevoir et le saluer, « c'est de chez vous que la lumière de l'Évangile nous est venue ; mais ses ennemis l'ayant obscurcie, il faut que nous venions à notre tour en rallumer le flambeau avec l'aide de Dieu. »

Tel était le général sur lequel Richelieu résolut de s'appuyer principalement pour servir ses desseins contre l'Autriche et auquel il alloua 400,000 écus par an, pour la combattre avec une armée de 16,000 chevaux et 30,000 fantassins. Ainsi, grâce aux combinaisons étonnantes de ce grand politique, le pape Urbain VIII se trouva l'allié indirect des plus redoutables ennemis de la papauté. En vain l'Autriche s'en plaignit-elle, en vain l'Espagne en témoigna-t-elle son scandale, en vain le monde catholique tout entier s'étonna-t-il de voir le saint père rester froid à la nouvelle de l'incendie des couvents et des églises, et montrer moins de zèle pour la foi dont il était l'organe que le roi de Suède pour l'hérésie dont il était le soutien : cette étrange anomalie, conséquence inévitable de la position des papes comme princes temporels en Italie, subsista jusque vers la fin de la guerre de Trente ans.

Ici commence donc la troisième période (1631-35) à laquelle les exploits de Gustave Adolphe ont valu le nom de « période suédoise. »

Ce héros, par la rapidité de ses mouvements, eut bientôt déconcerté la ligue catholique[1]. En septembre 1631 il battit les troupes de Tilly devant Leipsick, parcourut en vainqueur les contrées du Rhin, pénétra en Bavière, en Bohême où il délivra les protestants opprimés et s'en fit de nouvelles recrues. Puis, lorsque l'empereur, effrayé d'exploits si

[1] Schiller, II, p. 360.

rapides, eut, non sans peine et sans humiliation, rappelé Wallenstein[1], Gustave Adolphe, sans écouter ses offres séductrices, attaqua ce général et le battit en 1632 dans les plaines de Lutzen. Mais il périt lui-même dans ce combat et sa mort fut une perte immense pour l'Allemagne; la défaite de Nördlingen (1634) qui en fut la conséquence, prolongea de quatorze ans les désastres de cette guerre. Toutefois, grâce au dévouement et à l'habileté du chancelier Oxenstiern qui avait été de moitié dans tous les conseils de Gustave, l'influence de ce prince valeureux lui survécut et, en sauvant le parti protestant, assura le développement de la liberté religieuse en Allemagne.

Enfin, depuis 1635, où commence la période dite « française, » la France se mit plus ouvertement et activement à la tête de la ligue, et secondée puissamment par la Suède et les Provinces Unies, servie par l'habileté de Tromp, l'amiral hollandais et la valeur irrésistible d'un Turenne et d'un Condé, elle réduisit, par les brillantes victoires de Fribourg et de Rocroi, l'empire d'Allemagne à faire, en 1645, des propositions de paix qui aboutirent en 1648 au traité de Westphalie.

Par ce mémorable traité[2], si laborieusement discuté pendant trois ans à Osnabruck et à Munster, pour tous les intérêts qu'il y avait à concilier, les désastres qu'il y avait à réparer, mais dont nous ne citerons ici que les articles relatifs aux affaires religieuses[3], le protestantisme acquit en Allemagne des droits parfaitement égaux à ceux de l'Église catholique; il acquit même un notable accroissement de puissance; car si le duc de Bavière conserva les privilèges d'électeur que lui avaient valu les précédentes victoires de son parti, un huitième électoral fut créé en faveur des princes palatins jusqu'à l'extinction de la maison de Bavière, époque où ils devaient rentrer en possession de leur territoire et de leurs dignités. Tous les princes expulsés furent rétablis, ceux du nord de l'Allemagne obtinrent plusieurs bénéfices sécularisés en leur faveur, et furent ainsi dédommagés de la perte des biens ecclésiastiques dans leurs domaines.

Quant à l'exercice des cultes, le traité de Nassau et le recès d'Augs-

[1] Schiller, II, 408, 421.
[2] Voy. Woltmann à la suite de sa traduction de la *Guerre de Trente ans.*
[3] Ibid., p. 491 ss.

bourg de 1555, furent remis en pleine vigueur. Toutes les cours de justice et les députations de l'empire durent être mi-parties des sectateurs des deux religions. Lorsqu'il y avait partage d'opinions à la diète, l'affaire devait être décidée par des conférences amiables et non à la pluralité des voix. Pour l'exercice du culte et la possession des biens ecclésiastiques, les protestants avaient proposé, comme année normale, l'an 1618, les catholiques 1627; après bien des contestations on fixa le 1er janvier 1624; ainsi les biens devaient demeurer à ceux qui les possédaient à cette date[1]; de même le culte public protestant devait être établi partout où il avait été librement exercé alors; dans le cas contraire, il ne pouvait être célébré qu'en particulier. Ces stipulations, en outre, furent pour la première fois en Allemagne étendues aux protestants non luthériens[2]. Le prince qui passait d'une de ces communions à l'autre pouvait accorder la liberté de conscience à ses nouveaux coreligionnaires, pourvu qu'il conservât intacts les droits acquis de l'église dont il se séparait.

On peut donc considérer dès ce moment les droits des églises protestantes comme fixés en Allemagne, bien plus solidement qu'après le traité d'Augsbourg. Les effets du traité de Westphalie s'étendirent aussi à d'autres pays. Outre que, par son influence indirecte, il affermit l'existence de la réforme dans la Grande-Bretagne, il garantit directement l'indépendance politique et la liberté de conscience des réformés des Provinces-Unies, à qui la part active et glorieuse qu'elles avaient prise aux opérations de la guerre permit de conclure une paix avantageuse avec l'Espagne[3]. L'empereur restitua aux protestants de Silésie un certain nombre de leurs églises. Dès la paix de Lintz conclue en 1645, à la suite des exploits du général hongrois Rackokzy[4], l'empereur reconnut la liberté religieuse des protestants de Hongrie, rétablit leurs églises, rappela leurs pasteurs. Enfin Vladislas IV, roi de Pologne, montra lui-même dès cette époque pour ses sujets protestants une tolérance à laquelle ses prédécesseurs ne les avaient point accoutumés.

La cour de Rome seule ne se joignit point à ce concert. Lorsqu'elle fut instruite par le nonce qu'elle avait envoyé à Munster comme média-

[1] Woltmann, 497.
[2] Ibid., 511.
[3] Ibid., 464.
[4] Ranke, IV, 286.

teur de la paix, de la position avantageuse que cette paix faisait aux protestants, elle déclara nuls tous les articles qui concernaient la religion; mais on la laissa protester, fulminer contre un résultat auquel, par sa bizarre politique, elle avait elle-même contribué, et le traité de Munster subsista intégralement en débit de la bulle papale. Le pontife avait oublié tout à l'heure son rôle de chef de l'Église, pour ne se souvenir que de sa qualité de prince temporel; il devait être permis aussi aux princes de mettre les intérêts de leurs sujets et de leurs États audessus de ceux de l'Église, de céder malgré elle à ce besoin de paix qui se faisait universellement sentir, et dont la tolérance religieuse était désormais l'indispensable condition[1]. Assez longtemps les forces des États de l'Europe s'étaient épuisées dans les luttes confessionnelles; les considérations politiques, l'intérêt de la paix, celui de l'équilibre européen commençaient à peser dans la balance; on était las des excès du fanatisme, on avait besoin de respirer à l'ombre de la liberté de conscience, on avait de tous côtés perdu l'espoir d'écraser les religions rivales; ce furent ces considérations qui prévalurent à Munster, et qui, après un siècle et demi de luttes, garantirent au moins pour un temps aux États protestants leur existence légale en Europe. Ainsi les deux communions, séparées violemment au commencement du XVI^me^ siècle, après tant d'efforts pour se supplanter mutuellement, durent, malgré les haines qui les animaient encore, consentir à subsister à côté l'une de l'autre, quoique parquées, il est vrai, dans des États différents. Ce fut, nous le répétons, l'unique moyen qu'on trouva pour établir la paix religieuse. Ainsi se trouva suspendue la grande lutte que nous avons vue s'engager à peine un siècle et demi auparavant. Dans cet intervalle comparativement si court, combien d'événements s'étaient accumulés! Combien de tragiques et sanglantes péripéties! Mais aussi quel heureux et mémorable dénouement! Cette cause de la conscience religieuse, en faveur de laquelle un simple docteur avait seul d'abord osé protester au mépris des anathèmes de Rome, venait dans plus d'un tiers de l'Europe, de remporter une victoire éclatante, sinon décisive, et maintenant c'était Rome qui protestait, et l'Europe dédaignait de l'entendre, et toute une partie de ses anciens sujets se voyait affranchie de son joug.

[1] En consacrant l'existence du protestantisme, la paix de Westphalie consacra en même temps le partage de l'Europe en nations libres et indépendantes (Ranke, IV, 287).

A la suite de ces longues guerres, la lassitude générale qu'elles laissaient après elles, l'horreur des désastres qu'elles avaient causés, la solennité d'un traité où la plupart des puissances étaient intervenues pour conserver au moins les positions acquises, tout cela mit trêve pendant quelque temps aux luttes entre les deux partis religieux qui se disputaient la prééminence.

Il y eut même entre eux quelques tentatives de rapprochement [1]. L'une des plus sérieuses fut celle qu'entreprit Jean-Philippe, électeur de Mayence, prince distingué par son caractère et ses lumières, et qui avait eu la plus grande part à la conclusion du traité de Westphalie. Il fonda en 1660 « l'association du Rhin, » où, pour la première fois, des catholiques et des protestants se réunirent pour le bien de la commune patrie. Il noua, soit avec Rome, soit avec l'Allemagne protestante, des négociations pour la paix entre les deux Églises, au moyen d'un synode qui devait être composé en nombre égal de laïques des deux partis, et sur des bases dogmatiques dans lesquelles il avait cherché à concilier leurs opinions respectives. Peu de temps après, un autre grand dignitaire de l'Église, Christophe de Spinola, évêque de Neustadt, en Autriche, entreprit, en 1676, à l'instigation du pape et de l'empereur Léopold, des voyages en Allemagne dans le même but, voyages qu'il poursuivit jusqu'à sa mort. Il se présenta dans les différentes cours, s'entretint avec quelques-uns des théologiens les plus illustres, et publia un petit ouvrage sous le titre *Concordia christiana* dans lequel il s'efforça de démontrer que les divisions entre les deux Églises n'étaient pas de telle nature qu'on ne pût espérer de les terminer. Le luthérien Molanus, professeur à Hanovre, s'associa le premier à ce projet. Bossuet et Leibnitz s'y trouvèrent bientôt incidemment mêlés [2].

Pendant les négociations, Spinola eut l'occasion de citer « l'exposition de la foi catholique » de Bossuet, comme propre à aplanir les voies, et l'engagea à entrer en correspondance avec Leibnitz, qui, de son côté, s'y prêta avec empressement. C'est à cette occasion, probablement dans un esprit plus sincèrement conciliateur que celui de Bossuet, qu'il écrivit son *Systema theologicum*, qui, retrouvé plus tard dans ses

[1] Gervinus, *Histoire du XIX^me siècle*, I, 333. Le Bas, *Histoire moderne*, I, 226.

[2] *Real-Encycl.*, IX, 694. Gieseler, IV, 181. De Rémusat (*Revue des Deux-Mondes*, 15 janvier 1861).

papiers, lui a fait attribuer des tendances catholiques. En suite de ces pourparlers, Bossuet eût accordé le mariage des prêtres, le calice et la messe en langue vulgaire. Leibnitz eût admis comme acceptable, au moins de droit humain, le gouvernement ecclésiastique catholique, et comme pouvant se concilier avec son point de vue philosophique quelques articles du dogme romain. Molanus aurait porté encore plus loin son syncrétisme. Il consentait à ce qu'on vît dans l'eucharistie une sorte de sacrifice, et reconnut qu'un concile général ne pouvait rien décider de contraire à la foi. Ce qui rendait Leibnitz et Molanus si traitables, c'était, paraît-il, un projet de rapprochement entre la maison de Hanovre et l'empire. Mais ils rencontrèrent en Bossuet un ton d'autorité plus absolu qu'ils ne l'avaient cru d'abord; toutes les fois qu'ils parlaient d'un concile général, il les renvoyait au concile de Trente. Enfin, les espérances nouvelles d'accession au trône d'Angleterre, ouvertes à la maison de Hanovre, en l'éloignant de l'empire et, par suite, de toute union avec le catholicisme, firent rompre les négociations.

---

# CHAPITRE IV

## RETOUR DES HOSTILITÉS

### FIN DU DIX-SEPTIÈME SIÈCLE

### (1648-1700)

La tentative de Jean-Philippe, électeur de Mayence, était demeurée sans résultat, ainsi que bien d'autres dont nous parlerons dans la suite, et il en sera toujours de même pour celles dont la base ne sera pas un respect absolu pour la liberté et l'égalité religieuses. Venaient-elles d'hommes fermement attachés aux principes de leur Église, ce n'étaient que des projets de domination ou de conquête plus ou moins déguisés, et qui, lorsqu'on en pénétrait l'intention, soulevaient les répulsions du parti contraire. Les protestants, d'abord attirés par des paroles conciliantes, séduits par l'espoir d'un rapprochement, entraient en négociation; mais ils ne tardaient pas à voir l'hameçon caché sous l'appât, et se gardaient de donner dans le piège; Leibnitz lui-même, aussitôt qu'il eut pénétré le dessein de Bossuet, abandonna les vues syncrétistes émises dans son *Systema theologicum.* Les négociateurs, au contraire, voulaient-ils faire de sérieux sacrifices pour la paix, ils étaient désavoués par leur propre parti, comme coupables ou suspects d'apostasie. En somme, c'était une pure chimère de prétendre, après un ou deux siècles, ressouder ensemble des églises qui avaient rompu avec un tel éclat, de réconcilier surtout l'ancienne église avec celles qu'elle traitait de schismatiques et de rebelles. Elle avait pu, sous l'empire des circonstances, consentir momentanément à la trêve; mais elle n'était pas convertie, tant s'en fallait, à la tolérance, encore moins à la liberté; elle avait pu, par nécessité, faire taire un instant ses pré-

tentions dominatrices, mais elle n'y avait point renoncé. Pendant que les âmes pacifiques rêvaient l'union malgré la dissidence, les jésuites prêchaient partout la guerre au nom de l'unité. Publiquement ou secrètement représentés dans toutes les cours, ils ne cessaient de remontrer aux princes que, sans la soumission de tous leurs sujets à l'autorité de l'Église, il n'y avait aucune sécurité pour leurs trônes, ni pour leurs États, aucune chance de paix. En vain leur alléguait-on les engagements contractés, leur casuistique avait réponse à tout, et comme le traité de Westphalie reconnaissait aux princes le droit de décider de la religion professée dans leurs États, ce fut vers la conversion des souverains protestants que se tournèrent leurs efforts.

## I. RETOUR DES HOSTILITÉS DANS LES PAYS GERMANIQUES ET SLAVES

Sans parler de Christine de Suède, fille de Gustave-Adolphe, cette reine fantasque qui, en 1654, renonça au trône en même temps qu'à la religion de son père [1], Ernest, landgrave de Hesse-Rheinfels, fait prisonnier par les impériaux en 1648, fut converti par les jésuites et les capucins dont on l'entoura dans sa captivité, et fit en 1652 profession publique de la foi romaine [2]. En 1651, Jean-Frédéric, duc de Brunswick, dans un séjour en Italie, fut également converti au catholicisme par son propre chapelain, auquel les jésuites avaient fait de magnifiques promesses. En 1707, le prince Antoine-Ulrich de Brunswick engagea sa petite-fille, la princesse Élisabeth, recherchée en mariage par le roi d'Espagne, à embrasser le catholicisme, auquel Ulrich lui-même se convertit bientôt après [3]. En 1665, le comte palatin Christian-Auguste, fatigué, dit-on, des disputes de ses théologiens, avait déjà abjuré la foi protestante. L'électeur Frédéric-Auguste de Saxe, tout chef qu'il était alors du *Corpus evangelicorum*, à Ratisbonne, se fraya en 1697, par son apostasie, l'accès au trône de Pologne, où il fut, ainsi que ses descendants, le principal instrument des persécutions contre les réformés. Il fut imité, en 1713, par Charles-Alexandre, duc de Würtemberg. Ces petites cours d'Allemagne, qui singeaient ridiculement alors la corrup-

[1] Ranke, IV, 359.
[2] Hagenbach, *Vorles. über d. Reform.*, IV, 122.
[3] Hase, *Kirchen-Gesch.*, éd. 1854, p. 523.

tion de celle de Versailles, croyaient devoir singer aussi son despotisme religieux [1].

L'Église romaine, il est vrai, ne retira pas de toutes ces conversions les avantages qu'elle en avait espérés. Christine de Suède, en abjurant le protestantisme, laissa le trône qu'elle abdiquait à un prince protestant. Dans le duché de Saxe, si l'exemple du prince augmenta le nombre de ses sujets catholiques, il donna lui-même à ses sujets protestants, pour le maintien de leur culte, des garanties que ses successeurs eurent à cœur de respecter.

Mais il n'en fut pas de même des princes restés jusqu'alors fidèles à la cour de Rome. Malgré le traité de Westphalie qui garantissait à tous les protestants d'Allemagne leurs droits acquis en l'année normale 1624, et en tout cas la liberté de leur culte, presque tous les princes catholiques cherchèrent plus ou moins à abolir le protestantisme dans leurs États. La branche protestante des comtes palatins étant venue à s'éteindre, la branche catholique de Neubourg qui lui succéda imposa à ses sujets réformés le régime du *simultaneum*, qui les obligeait à partager avec les catholiques l'usage de leurs églises. Dans le traité de paix de Ryswick (1697), elle fit stipuler que les affaires du culte demeureraient dans le Palatinat en l'état où elles avaient été pendant la dernière occupation française, savoir à l'époque désastreuse de l'invasion de cette province par Louis XIV. Par toutes sortes de vexations, l'électeur Jean-Guillaume s'efforça d'entraver le culte réformé, supprima le catéchisme d'Heidelberg, força les enfants issus de mariages mixtes à professer le catholicisme, exclut les protestants des emplois, introduisit les jésuites dans l'université et ne dissimula point son projet de soumettre le pays tout entier à l'Église de Rome. Le *Corpus evangelicorum* n'ayant pu réussir à l'y faire renoncer, un grand nombre de protestants se décidèrent à quitter le pays.

La ville de Strasbourg ne tarda pas à ressentir le contre-coup de toutes ces crises [2]. Par la paix de Westphalie, l'Alsace était devenue une province française; Strasbourg et d'autres villes alsaciennes, Colmar, Schlestadt, etc., conservaient encore quelques traces de leurs anciennes franchises comme villes impériales. Mais pendant la guerre de Louis XIV

[1] *Bibl. Univ.*, mars 1864.

[2] Hagenbach, *Vorles. über d. Reform.*, IV, 124.

avec la Hollande, Strasbourg en particulier eut beaucoup à souffrir. Son pont sur le Rhin fut coupé, sa navigation interrompue, ses alentours dévastés, et dès qu'elle voulut se mettre sur la défensive, elle y perdit son existence politique. En 1681, elle dut se soumettre à la France et son indépendance, comme ville protestante, en reçut une mortelle atteinte. Sa cathédrale fut solennellement livrée au culte romain ; les protestants n'eurent plus, pour célébrer le leur, qu'un manège qu'ils durent arranger à leurs frais ; leur liturgie, leur prédication furent soumises à une censure sévère, il fallut y supprimer tout ce qui pouvait choquer des oreilles catholiques ; les jésuites, les capucins vinrent en foule s'établir dans la ville, et la paix de Ryswick mit, en 1697, le sceau à toutes ces humiliations [1]. Déjà auparavant, en 1676, Louis XIV avait fait occuper Montbéliard, expulser du collège les élèves et remplacer les professeurs par des capucins. En 1680, il força les habitants à lui prêter serment de fidélité. Puis, violant le traité de Ryswick comme il avait violé celui de Nimègue (1679), il fit envahir de nouveau cette ville.

## II. RETOUR DES HOSTILITÉS EN FRANCE

En France, depuis que Richelieu avait ôté aux protestants leurs places de sûreté, et que la noblesse, comme nous l'avons dit, ne pouvant plus compter sur eux pour l'accomplissement de ses projets, avait délaissé leur parti et recherché par l'apostasie les faveurs du monarque, les réformés, guéris de l'esprit remuant qu'elle n'avait cessé jusqu'alors d'entretenir parmi eux, avaient quitté l'arène politique ; ils ne se recrutaient plus que dans la classe moyenne. Privés depuis longtemps d'emplois à la cour et de charges lucratives dans l'État, ils avaient tourné toute leur activité vers l'agriculture, l'industrie et le commerce, et, grâce à l'intelligence, à l'instruction, à la probité, à l'esprit de progrès, d'ordre et d'activité qu'ils devaient à l'éducation protestante, grâce à l'esprit d'économie que n'entravait point le casuel à payer au clergé, à l'esprit d'invention que ne paralysait point la routine des corps de métiers d'où ils étaient exclus, ils s'enrichissaient rapidement, et leur richesse profitait à la France. Contents de leur sort, ils avaient sagement

[1] *Bull. du prot. fr.*, III, 62.

repoussé les sollicitations de l'étranger, et plus sagement encore, refusé de prendre part aux troubles de la Fronde; requis par les frondeurs de crier « Vivent les princes, » « Tant s'en faut répondaient-ils, mais vive le Roi. » Aussi la reine régente avait-elle, en 1643, confirmé pour eux l'édit de Nantes, et, sur le témoignage de Mazarin qui se montrait satisfait de ce « petit troupeau, » Louis XIV lui-même, devenu majeur, avait reconnu en 1652 les preuves de fidélité et d'affection qu'il en avait reçues, et permis à son ministre d'appeler quelques-uns d'entre eux à des emplois de confiance dans l'administration.

Mais cette paisible jouissance des droits que leur avait conférés l'édit de Henri IV, était un sujet perpétuel de mortification pour le clergé. Gêné par la présence de ce parti qui, sur tous les points du royaume, lui disputait l'empire des consciences, l'obligeait malgré lui à s'éclairer, à se contraindre, à régler ses mœurs, il ne cessait d'exciter contre lui l'envie des classes populaires, mais surtout la méfiance, l'animosité de la cour. En toute occasion il rappelait son ancienne attitude comme faction politique, le représentait comme prêt à le redevenir, et à s'allier de nouveau avec l'étranger. Était-ce envers un parti suspect à tant d'égards, qu'il fallait s'astreindre au respect des traités? Aussi, flattant les passions d'une cour avide et voluptueuse, le clergé payait, sur le riche fonds de la caisse ecclésiastique, chaque entorse donnée aux droits et aux libertés des protestants; autant d'articles de l'édit qui les protégeait, enfreints ou supprimés, autant de dizaines de millions, jetés en pâture aux convoitises du monarque[1].

Dès l'an 1656 on ôte aux pasteurs des villes le droit de prêcher dans leurs annexes. La paix avec l'Espagne, en 1659, et la mort de Mazarin deux ans après, accélèrent le progrès dans les voies de rigueur. Les synodes provinciaux sont abolis; sous le prétexte de faire juger impartialement les violations de l'édit, on nomme dans chaque province deux commissaires, l'un catholique ardent, l'autre protestant plus que tiède, et pour arbitre entre eux, le conseil du roi, où les jésuites tiennent le haut bout. En 1601 on s'était prévalu de cet édit pour rétablir le culte catholique dans le pays de Gex, récemment cédé à la France. En 1663 on y démolit les temples protestants sous le prétexte qu'à

[1] Voy. Alfr. Maury, *Les assemblées du clergé de France, passim.* Weiss (*Encycl. des Sc. rel.*, V, 174).

l'époque de la promulgation de l'édit ce pays n'appartenait pas encore à la France, et l'on n'y laisse debout que ceux de Sergi et de Fernex. Cette même année, prétendant que les relaps annulaient, par leur apostasie, les bénéfices de l'édit, on rétablit contre eux la rigueur des anciens châtiments et l'on fait traîner leurs cadavres sur la claie. L'année suivante, à la requête des artisans catholiques, on révoque les lettres de maîtrise accordées aux protestants. En 1665 on autorise les curés à les visiter au lit de mort pour les engager à se convertir, et dans le cas d'une conversion vraie ou prétendue, leurs enfants sont contraints d'assister à la messe. En 1666 on défend aux réformés de s'imposer pour leurs ministres. En 1669 on supprime les chambres de l'édit à Paris, et l'on transfère les chambres mi-parties de Castres, ville jugée trop protestante.

La paix conclue cette même année entre l'Église et le parti des jansénistes fut le signal d'une malveillance croissante à l'égard des réformés. Les catholiques et les jansénistes réconciliés, déplorant que la présence de l'hérésie mît obstacle en France à une parfaite unité religieuse, travaillèrent de concert à la conversion des huguenots. On voulait s'y prendre d'abord avec des ménagements extrêmes; on parlait bien moins de soumission que de rapprochement, de réunion, de fusion. C'est alors que Bossuet publiait sa fallacieuse *Exposition*, destinée à prouver aux protestants, qu'au fond ils étaient d'accord avec les catholiques, qu'il n'y avait entre eux que des malentendus, des disputes de mots, et qu'un peu de bonne foi les ramènerait dans le giron de l'Église. Turenne, qui avait longtemps été sollicité par le roi d'abjurer l'hérésie, avait annoncé sa conversion et se montrait fort actif pour le rapprochement désiré. On se flattait enfin que si l'on pouvait, par des promesses, intéresser à ce projet une cinquantaine de ministres réformés, ils entraîneraient à leur suite la masse de leur troupeau. Un agent de la cour alla dans ce but les visiter et leur fit au nom du roi de belles promesses de réforme. Ils ne s'y laissèrent point tromper, et refusèrent la réunion proposée. Alors on revint aux projets de conversion proprement dite, et cette ardeur de prosélytisme ne fit que redoubler à l'approche du jubilé de 1676. Le roi vieilli, malade, commençait à songer à la mort. Ses confesseurs, tous deux jésuites, les pères Le Tellier et Lachaise, et M^me^ de Maintenon, dont ils flattaient les projets ambitieux, unirent leurs efforts pour le presser d'expier le scandale de ses liaisons criminelles en travaillant activement à la conversion de ses

sujets. Il résolut d'y consacrer le tiers de l'économat ou de la régale, c'est-à-dire des revenus des bénéfices ecclésiastiques qu'il touchait pendant leur vacance. Pellisson, protestant converti, eut l'administration de ce fonds, et fut chargé de le distribuer à titre de secours à ceux de ses anciens coreligionnaires qui suivraient son exemple. L'année était des plus malheureuses. L'extrême misère du peuple rendit, en effet, ces conversions faciles, et permit d'en multiplier beaucoup le nombre. Dans les rangs les plus pauvres une conversion ne coûtait que six livres par tête; le converti devait accompagner sa quittance d'une abjuration en bonne forme, et Pellisson put montrer au roi une liste de 800 huguenots achetés avec une somme de 6000 livres, et lui suggérer qu'avec de nouveaux sacrifices, il serait facile de ramener à l'Église romaine le parti tout entier. Mais le roi, qui avait besoin de son argent pour bien d'autres usages, préféra un moyen plus économique: ce fut d'exempter les protestants convertis du paiement du capital de leurs dettes, défendant à leurs créanciers de les poursuivre pendant le terme de trois ans.

Jusque-là les dispositions bienveillantes du ministre Colbert avaient valu aux réformés certains ménagements. Sous le dur ministère de Louvois, les encouragements firent définitivement place aux mesures de contrainte. En 1681, par ses conseils et ceux de son père, le chancelier Le Tellier, le roi donna l'ordre de s'emparer des enfants des réformés, dès l'âge de 7 ans, quand ils auraient déclaré vouloir être élevés dans la foi catholique. On exclut les protestants de tout emploi public, on leur refusa toute patente de médecin, d'avocat, de notaire. On empêcha tout mariage mixte; les assemblées du culte protestant furent dispersées par la force armée. Bientôt une politique nouvelle fut inaugurée en France. La guerre déclarée à l'Angleterre et à la Hollande nécessita de nombreuses levées de troupes; Louvois, dès 1682, non content d'accabler de lourds impôts les protestants, s'avisa de faire exclusivement peser sur eux le logement des gens de guerre. Tout protestant était obligé de recevoir une dizaine ou une vingtaine de soldats qui vivaient chez lui à discrétion, et qui, jusqu'à ce qu'il eût signé ou déclaré son abjuration, pouvaient s'y permettre impunément les désordres les plus criants, les traitements les plus barbares. C'est ce qu'on appelait les « Dragonnades, » ou conversions par logement[1]. Louvois, qui craignait chez le roi des

[1] *Bull. du prot. fr.*, II, 201.

retours de sentiments d'humanité, lui cachait les résultats de ces mesures; mais il ne laissait pas, pour cela, de se servir en toute occasion de son nom et d'écrire aux exécuteurs de ses ordres: « Le roi veut qu'on use de la plus grande rigueur envers ceux qui refusent de quitter *une religion qui lui déplaît,* ou qui recherchent le fol honneur d'être les derniers à lui obéir. » En vain les victimes de ces vexations faisaient-elles parvenir leurs réclamations jusqu'au trône, Louvois et ses suppôts montrant à Louis XIV des listes de 37,000 huguenots convertis depuis les dragonnades, lui persuadaient que bientôt il n'en resterait plus un seul, et qu'avec un peu de persévérance on aurait la paix dans tout le royaume. Pour figurer sur le rôle des convertis il suffisait d'avoir déclaré devant deux ou trois témoins l'intention de se convertir ou d'avoir mis sa croix au bas d'une quittance de secours[1]. Voulait-on revenir sur cette déclaration, on était traité comme relaps et passible, en cette qualité, des peines les plus sévères. Essayait-on de quitter une patrie où il n'y avait plus d'alternative qu'entre l'infamie et l'oppression, tous les ports, tous les chemins étaient fermés, la peine des galères décrétée contre les émigrants[2], les femmes condamnées à la réclusion perpétuelle, et les biens confisqués au profit de l'État et des dénonciateurs.

Dans les cinq années de 1681 à 1685 s'accumulèrent sur les protestants toutes les formes de la persécution. Leurs académies, déjà si florissantes, furent supprimées. Leurs synodes nationaux l'étaient depuis 1659; leurs synodes provinciaux le furent depuis 1683. Lorsqu'en cette dernière année ils essayèrent de renouveler leurs assemblées pour désabuser le roi sur la prétendue faiblesse de leur parti, elles furent dissipées par les dragons. En fait l'édit de Nantes était déchiré; il ne restait plus qu'à en déclarer l'abolition formelle. C'est ce qu'en 1685 l'assemblée du clergé demanda au roi avec instances, observant que « l'exercice de la religion réformée n'avait été accordé que provisoirement et pour des raisons qui ne subsistaient plus. » Deux mois plus tard, en effet, parut l'édit de révocation dont voici les dispositions principales: « Toutes les églises protestantes qui subsistent encore sur le territoire français doivent être abattues. Tout exercice public du culte protestant doit cesser immédiatement. Tout ecclésiastique qui

[1] *Bull. du prot. fr.*, I, 165.
[2] Ibid., I, 50, 54; II, 54, 76.

refuse de se convertir doit quitter le royaume dans l'espace de quinze jours, à peine des galères. Tous les enfants protestants nouveau-nés doivent être baptisés et élevés dans l'Église catholique. Les biens de tous les huguenots émigrés qui ne seront pas rentrés dans l'espace de quatre mois seront dévolus au fisc. Toute tentative nouvelle d'émigration sera punie des galères à perpétuité. »

En octobre 1685 parut l'ordonnance royale, dont voici un extrait : « Vu que la plus grande et meilleure partie de nos sujets de la religion, prétendue réformée, ont embrassé la religion romaine, l'édit de Nantes et l'édit de grâces de Nîmes sont supprimés comme inutiles. » Cette barbare ordonnance se terminait par un article en apparence des plus modérés : « S'il restait encore çà et là quelques huguenots dispersés en France, le roi, dans l'espoir que Dieu les éclairera, leur laisse la liberté de conscience, et ne veut pas que personne cherche à les troubler pour cause de religion tant qu'ils ne s'assembleront point pour leur culte. » La suite montra ce qu'annonçait cette doucereuse promesse lorsqu'on apprit la rentrée de quelques pasteurs en France, et les assemblées qu'ils tenaient dans certaines localités. En juillet 1686, de nouvelles peines furent prononcées ; la mort contre ces pasteurs qui étaient revenus, les galères contre ceux qui les accueillaient, une récompense de 5,000 francs à ceux qui les faisaient arrêter, la mort contre ceux qui s'assemblaient, les galères ou la claie contre les prétendus convertis, qui, malades, refusaient les sacrements. Bâville, intendant du Languedoc, et le comte de Broglie furent les principaux instruments de ces rigueurs. Malgré les peines décernées contre l'émigration, elle redoubla depuis la révocation prononcée, et continua près de 70 ans. Antoine Court en évalue le nombre total à 6 ou 800,000 personnes, et à 300,000 pour les quinze dernières années du XVII$^{me}$ siècle seulement.

Les fugitifs qui, par toute espèce de ruses et sous tous déguisements, réussirent à quitter le pays et ne périrent pas en chemin, de fatigue, de froid, de misères, dans des naufrages ou par les balles des garde-frontières, trouvèrent de généreux secours dans tous les pays réformés. Frédéric-Guillaume de Prusse leur fit offrir, dans ses États, droit de bourgeoisie, exemption d'impôt pendant dix ans, églises pour leur culte, collèges pour leurs enfants, pensions pour leurs ministres ; et ainsi se formèrent à Berlin et dans d'autres villes du Brandebourg, de nombreuses colonies qui y subsistent encore. L'Angleterre ne fut pas

moins hospitalière. A Londres, à Berlin, tout un faubourg fut peuplé de réfugiés. Le plus grand nombre trouvèrent un asile en Hollande, en Suisse, à Genève, quelques-uns même en Russie et jusqu'en Amérique et dans le sud de l'Afrique. On trouve dans les ouvrages de Weiss, de Smiles, Mœrikofer, etc., de nombreux détails sur les ressources que les États protestants mirent à leur disposition, et sur les avantages qu'ils recueillirent eux-mêmes d'une hospitalité qui de leur part était cependant, toute désintéressée. Ces fugitifs qui exerçaient presque tous, ou le commerce, ou quelque industrie, même assez avancée pour le temps, apportèrent dans les contrées qui les avaient accueillis, des talents, une activité qui leur furent très profitables. D'autres, versés dans l'art de la guerre se mirent, en 1686, au service de la ligue protestante d'Augsbourg, et en 1689, aidèrent Guillaume d'Orange à conquérir le trône d'Angleterre. La Prusse, grâce à eux, vit doubler bientôt sa population et sa puissance. Tous ces pays de refuge, la Suisse et Genève en particulier, s'y recrutèrent de citoyens qui, ayant souffert héroïquement pour la cause de Dieu et de la vérité, furent de nouveaux remparts pour leurs institutions religieuses.

La France, au contraire, privée de cette noble élite, se trouva en peu de temps réduite à un tel état d'épuisement et de langueur, qu'au commencement de la guerre de 1688, le maréchal Vauban ne craignit pas de recommander à Louis XIV, comme mesure suprême de sûreté et de prudence, d'annuler tous les édits persécuteurs publiés dans les précédentes années, de rappeler les fugitifs et de les rétablir dans leurs droits. Les premiers succès de la guerre firent oublier ces excellents conseils; mais quelques années plus tard ils durent se représenter à l'esprit du roi, lorsqu'après une suite de revers, voyant la monarchie dépérir en ses mains décrépites, et sortant enfin de son long aveuglement, il rappela à ses conseillers, laïques et ecclésiastiques, qu'il n'avait rien fait ni décidé, en matière de religion, que d'après leurs avis, et que ce serait à eux, à Le Tellier et aux cardinaux, à répondre devant Dieu des erreurs qu'il avait pu commettre [1].

[1] On a remarqué que le prestige de la royauté fut profondément blessé des suites de l'édit de révocation. La cause des libertés populaires eut alors d'ardents apologistes. Les mêmes édits ébranlèrent en France les principes sacrés protecteurs de la religion, de la famille, de la propriété, si scandaleusement violés à l'égard des protestants.

Au reste, dans le moment solennel où Louis XIV leur tenait ce langage, nous verrons ailleurs que ce n'était pas seulement l'émigration d'une partie de ses sujets qu'il avait à déplorer, et que lui, le type du pouvoir absolu, il eut la mortification de voir une autre partie du peuple protestant, poussée à bout par les injustices et les mauvais traitements, se révolter et soutenir contre lui, dans ses propres États, une guerre de religion qui dura neuf années.

### III. RETOUR DES HOSTILITÉS EN SUISSE ET CHEZ LES VAUDOIS

Les mesures adoptées et suivies en France contre le protestantisme ne pouvaient manquer d'influer sur ses destinées dans les pays voisins, et Genève devait, une des premières, en ressentir les conséquences. Contre ce foyer perpétuel de propagande protestante, le Père Lachaise suggéra à Louis XIV l'idée d'envoyer une vingtaine de mille hommes, qui suffiraient pour l'étouffer. Mais l'Angleterre, les Pays-Bas et les cantons suisses se déclarant prêts à secourir leur alliée, on se contenta pour le moment d'y introduire subrepticement le culte catholique au moyen d'un résident français, qui, tout en surveillant les démarches du gouvernement, recevrait dans sa chapelle autant de catholiques qu'il lui plairait. C'est en 1679 que cette chapelle fut inaugurée[1] ; en même temps des tracasseries furent suscitées au sujet d'outrages vrais ou prétendus contre la célébration de la messe, des souscriptions furent organisées pour attirer des prosélytes et entretenir des catholiques venus du dehors. Pour déjouer ces tentatives, les pasteurs redoublèrent de vigilance, multiplièrent leurs visites paroissiales, les catéchismes de controverse, et fondèrent la chambre dite des prosélytes, destinée surtout à subvenir aux frais de leur instruction[2]. Mais, après la révocation de l'édit de Nantes, l'asile et les secours que recevaient à Genève les protestants émigrés décidèrent le roi à recourir contre elle à des moyens violents. Ordre lui fut signifié de renvoyer tous les émigrés français qu'elle avait déjà reçus ou qui arriveraient chez elle. On en fit sortir en effet deux mille qui rentrèrent pendant la nuit. Là-dessus, menaces et blocus, qui obligèrent les Genevois à plus de prudence, sans que

[1] Alb. Rilliet, *Introduct. du cathol. à Genève*. Genève, 1879.
[2] Gaberel, *Hist. de l'Égl. de Genève*, III, 349.

l'humanité eût trop à en souffrir; enfin, sur les représentations des Suisses, le roi dut s'adoucir. Dès lors, la prépondérance recouvrée en Suisse par les cantons protestants servit à Genève de sauvegarde et lui permit de continuer l'exercice de l'hospitalité envers les réformés des pays voisins proscrits ou persécutés.

Elle en eut besoin tout particulièrement pour venir en aide aux malheureux vaudois du Piémont, principales victimes de la recrudescence de fanatisme catholique qui se manifesta presque partout depuis le jubilé de 1650.

Ces églises vaudoises, si cruellement persécutées au XVI$^{me}$ siècle, soumises à de nouvelles vexations dans les trente premières années du XVII$^{me}$, mais toujours constantes dans la profession de l'Évangile, eurent dans la dernière moitié de ce même siècle, des épreuves plus terribles encore à supporter [1]. Le jubilé de 1650 avait ranimé chez les souverains et les peuples catholiques l'ancienne horreur pour l'hérésie. En Savoie, des femmes d'un haut rang allaient chaque semaine quêter pour l'œuvre de son extirpation, et le pape demandait qu'on chassât de leurs vallées les hérétiques vaudois pour faire place aux irlandais tout récemment expulsés par Cromwell. Ce vœu fut accompli en partie. Quelques habitants de Villars avaient, à l'instigation d'un traître gagné par les catholiques, chassé les moines de cette commune et brûlé leur couvent. Quoique les habitants eussent formellement condamné cet acte de violence, on en rendit responsable la commune tout entière; on l'investit, on l'incendia, l'on mit une armée française en quartier d'hiver dans les vallées, espérant exciter ainsi ce peuple à la résistance pour avoir un prétexte de l'exterminer. Dès le commencement de 1655 parut un ordre du duc, qui obligeait tous les pères de famille habitant les vallées de Luzerne, de Saint-Jean, de la Tour, etc., à les quitter dans le plus bref délai pour aller s'établir dans des vallées plus élevées et plus sauvages encore, où ils séjourneraient tant qu'il plairait au duc, et cela sous peine de mort et de confiscation des biens, à moins qu'ils ne fissent immédiatement profession de la religion catholique. On vit alors plusieurs centaines de familles, abandonnant leurs biens et leur sol natal, s'enfuir au cœur de l'hiver pour se rendre dans

[1] Muston, *L'Israël des Alpes*, II.

le lieu de leur exil; puis, dès le printemps, 15000 hommes de troupes savoisiennes, irlandaises, françaises, espagnoles, bavaroises, vinrent occuper les vallées abandonnées et celles qui ne l'étaient point encore, les livrèrent au pillage, et finirent par attaquer les vaudois eux-mêmes dans leur nouvelle résidence. Un moment, ceux-ci parvinrent à repousser cette troupe, mais ils furent enfin obligés de céder à la force, et tous ceux d'entre eux dont on put s'emparer furent torturés, massacrés, avec une atrocité dont on trouverait à peine des exemples, même chez les cannibales [1]. L'intercession des cantons suisses, appuyée de celle des autres États réformés et de celle de Cromwell, assez mal placé, il est vrai, pour plaider une telle cause, après ses sanglantes exécutions en Irlande, obtint aux églises vaudoises un peu, mais bien peu, de soulagement et de répit.

En 1663 les persécutions recommencèrent et durèrent jusqu'en 1672, où le duc Charles-Emmanuel, en guerre avec les Suisses, eut besoin de ses sujets vaudois et acheta leur valeur par quelques mesures de tolérance. En général, rien de plus uniforme et de plus lâche en même temps que les procédés de la cour de Savoie envers les malheureux religionnaires. Jamais elle n'écouta à leur égard d'autres conseils que ceux d'une cauteleuse politique. Quand la guerre étrangère rendait leur concours nécessaire, elle suspendait les édits de persécution, qu'elle remettait en vigueur aussitôt que la paix était conclue, ou que l'occasion s'offrait de les sacrifier aux exigences de quelque voisin puissant. C'est ce qui arriva de nouveau en 1686. Louis XIV qui, trente ans auparavant, avait apporté sa bienveillante intervention pour leur faire accorder la paix, somma maintenant le duc de Savoie, sous peine d'invasion de ses États, de se joindre aux mesures qu'il venait de prendre lui-même contre l'hérésie. Le faible et pusillanime duc défendit aussitôt, sous peine de mort et de confiscation, tout exercice de culte non catholique, ordonna la démolition des temples, l'exil des ministres et maîtres d'école protestants, et le baptême forcé de tous les

[1] Voyez-en le détail dans Léger, *Hist. des Vaudois*. C'est à la nouvelle de ces horreurs que Milton composa ce magnifique sonnet qui retentit dans toute l'Angleterre et y gagna aux vaudois tant de zélés protecteurs : *Avenge, o Lord,* etc. La constance de la plupart d'entre eux, au milieu des tourments, fut héroïque. « Nous préférons cent fois la mort à la messe, répondirent les habitants de Roras au marquis de Pianesse ; on a incendié nos maisons, qu'on coupe encore nos arbres. Dieu saura bien pourvoir à nos besoins. »

nouveau-nés par les prêtres. Les infortunés vaudois, après avoir inutilement recouru à l'intercession de leurs frères étrangers, se préparèrent à la défense. Défaits par les troupes de Catinat[1] et des Piémontais coalisés, les vaincus s'en remirent à la loyauté du duc, qui avait promis d'épargner leurs vies et leurs personnes. Ils furent aussitôt, sans distinction d'âge ni de sexe, enfermés dans des prisons d'État, soumis à toutes les tortures morales que leur faisaient subir leurs convertisseurs. La plupart d'entre eux périrent dans leurs cachots, de faim, de froid, de maladie; les 3000 qui échappèrent sur 11000 furent à la fin relâchés, à la sollicitation des États protestants, mais obligés de quitter leurs vallées et de traverser au cœur de l'hiver le mont Cenis, où 80 d'entre eux restèrent ensevelis dans les neiges. Ils se rendirent d'abord à Genève, où ils furent accueillis en frères, puis répartis de là dans divers cantons de la Suisse et en Allemagne, où l'on se chargea de pourvoir à leurs besoins. Mais la générosité de leurs frères ne les empêchait pas de regretter la patrie, et de gémir en pensant que ces vallées où avait brillé durant tant de siècles la lumière du pur Évangile, allaient, par leur absence, être replongées dans les ténèbres. Quoique internés avec soin loin des frontières, à la demande de la Savoie, ils parvinrent, après bien des tentatives infructueuses, à se rassembler au nombre de huit à neuf cents sur les bords du lac de Genève. De là, sous la conduite du pasteur Henri Arnaud[2], qui a raconté tous les détails de cette expédition, après avoir imploré solennellement l'aide de Dieu, ils s'embarquèrent, passèrent dans le Chablais, dans la nuit du 16 août 1689, et après onze jours de marche, de fatigues et de souffrances inouïes, de périls et de combats dans les montagnes, au milieu de populations ennemies qui ne cessaient de les harceler, ils arrivent à l'entrée de leurs vallées, forcent le passage du Pont de Salabertrand, gardé par 3000 français qui les attendaient en embuscade, défont les troupes de Sardaigne qui étaient à leur poursuite, et atteignent enfin la vallée de

[1] Le général français, plus dévoué à son roi et à ses devoirs militaires qu'à la cause de l'humanité, s'était joyeusement engagé à la *Guerre des Barbets* comme à une mission des plus honorables et voyait avec regret les efforts des cantons suisses pour engager les vaudois à la soumission sans combats (Sainte-Beuve, *Nouv. Lundis*, VIII, 413 ss).

[2] Arnaud, *Glorieuse rentrée des Vaudois dans leurs vallées.* — *Encycl. des Sc. relig.*, I, 665.

Saint-Martin, où, cernés de tous côtés, ils réussissent par de nouveaux prodiges de valeur à se maintenir contre deux armées. Ils étaient néanmoins dans un état désespéré, lorsque, en 1690, éclata la guerre entre la France et le Piémont. Le duc alors se hâta de leur offrir la paix, et voyant avec quelle valeur ils avaient chassé les Français du pays, sous la conduite de leur colonel Arnaud, permit le retour aux familles vaudoises encore exilées en Suisse et en Allemagne, délivra de prison ceux qui y étaient renfermés, leur rendit leurs habitations, leurs temples et leurs ministres, et enfin publia en leur faveur, en 1694, en dépit des protestations d'Innocent XII, un édit solennel de restauration et de pacification.

Mais deux ans étaient à peine écoulés que la paix avec la France mit de nouveau leurs droits en question. Le traité avec Louis XIV portait qu'aucun protestant ne serait admis à résider dans les vallées du Piémont cédées par la France, qu'aucun protestant français, originaire de ces vallées, ou habitant des communes anciennement françaises, ne serait souffert dans le pays. Arnaud dut donc, et pour toujours, les abandonner, ainsi que trois mille de ses coreligionnaires. La plupart d'entre eux furent reçus dans le Würtemberg et dans la Hesse, où ils forment encore des colonies moitié italiennes, moitié allemandes, et où Arnaud mourut en 1721, âgé de 80 ans [1].

A peine quelques années écoulées depuis le traité de Westphalie, il semble qu'un mot d'ordre eût été donné partout à la fois pour reprendre les tentatives d'oppression contre le protestantisme.

Au moment même où commençait à se manifester le mauvais vouloir de Louis XIV contre ses sujets protestants, l'année qui suivit le retour des persécutions contre les vaudois du Piémont, le fanatisme catholique se donna aussi carrière en Suisse. En 1656, des réformés de Schwitz que jusqu'alors on avait laissés tranquilles, furent tout à coup inquiétés, menacés, obligés de s'enfuir sur le territoire de Zurich. Les catholiques de Schwitz confisquèrent leurs biens, mirent à la torture et condamnèrent à mort leurs parents. Les plaintes portées en diète furent inutiles. Les zuricois alors résolurent de secouer le joug des traités de 1531 qui donnaient en diète une fatale et injuste pré-

[1] Voy Baur, *Kirchen-Gesch.*, IV, 243-244. Weiss, l. c., I, 232.

pondérance aux petits cantons catholiques. Encouragés par les ambassadeurs d'Angleterre et de Hollande, et voulant profiter de la saison des neiges qui empêcheraient les Espagnols de passer du Milanais en Suisse, ils réunirent en hâte 18,000 hommes. Mais, mal secondés par leurs alliés, ils furent battus à Vilmergen près de Lenzbourg (Argovie), perdirent courage et s'estimèrent heureux d'obtenir, dans le traité qui fut conclu, le *statu quo ante bellum.* Mais un demi-siècle après, l'occasion s'offrit à eux de prendre une revanche éclatante dans ce même lieu qui venait d'être le théâtre de leur défaite.

## IV. RETOUR DES HOSTILITÉS EN ANGLETERRE

Il n'y eut pas jusqu'à la Grande-Bretagne qui ne fût au XVII$^{me}$ siècle menacée par de sérieuses tentatives de contre-réformation. Louis XIV, pendant ses guerres sur le continent, pour ne pas trop diviser ses forces, avait un besoin pressant de l'alliance avec l'Angleterre, aussi n'avait-il rien négligé pour s'attacher, par des liens religieux aussi bien que politiques, les deux fils de Charles I$^{er}$, réfugiés en France après le supplice de leur père, et il n'y avait que trop réussi.

Pendant les premières années de la restauration anglaise, il est vrai, Charles II, bien conseillé, avait dissimulé ses sympathies catholiques aussi bien que ses tendances absolutistes, et fait profession extérieure d'attachement à l'Église anglicane. Mais il ne tarda pas à se démasquer, se rapprocha des catholiques pour qu'ils l'aidassent à rétablir la royauté absolue, rechercha l'appui de Louis, qui lui fit une pension de deux millions pour l'entraîner dans sa guerre contre la Hollande. Le parlement, alarmé pour la religion et les libertés du pays, obligea Charles II, en 1674, à faire la paix, à sanctionner le bill du Test qui interdisait les emplois publics aux catholiques. En 1678, il leur ferma l'accès aux deux chambres, et déclara exclu de ses droits à la couronne, le duc d'York, frère du roi, qui venait d'abjurer le protestantisme. En 1689, ce prince, sous le nom de Jacques II, ne laissa pas de succéder à son frère. Il resserra encore son alliance avec Louis XIV, prétendit, comme lui, gouverner sans contrôle, puis, irrité du bill d'exclusion que les protestants les plus zélés voulaient remettre en vigueur contre lui et du rôle qu'ils avaient joué dans la révolte de Monmouth, il résolut le rétablissement du catholicisme en Angleterre, d'abord par le moyen jésuiti-

que d'un prétendu *bill de tolérance;* mais bientôt il ne craignit pas de braver ouvertement les sentiments de son peuple en se rendant à la messe avec toute la pompe du roi qu'il prenait pour modèle, s'entoura de moines, admit un jésuite dans son conseil, exempta les catholiques du serment du Test, traita avec le pape pour la réconciliation de l'église anglicane, fit enfermer à la Tour les évêques qui osèrent réclamer; enfin, se remaria à une princesse catholique, dont il eut un fils appelé à lui succéder au préjudice de sa fille Marie. Ce fut le signal de sa chute.

Guillaume d'Orange, son gendre, appelé par la noblesse anglaise, passa en Angleterre avec une armée de 15,000 hommes dont les drapeaux portaient pour devise *pro religione et libertate,* et entra à Londres acclamé par le peuple qui, paré des couleurs de la maison d'Orange et au cri de *No popery,* démolit les chapelles catholiques et obligea le roi à s'enfuir. Le parlement déclare aussitôt le trône vacant, défère la couronne à Guillaume III, auquel il fait signer la déclaration des droits (1689), rétablit le *Test act,* l'acte d'uniformité, exclut à jamais du trône les princes catholiques et décide Guillaume à se joindre à la coalition contre Louis XIV qui venait d'accueillir Jacques II et se préparait à soutenir ses droits. La flotte française équipée dans ce but remporta d'abord de brillants succès, mais elle fut mal secondée par Jacques II qui, transporté en Irlande, se laissa vaincre dans la bataille de la Boyne (1690), par un régiment composé en partie de réformés français émigrés. L'Irlande qui s'était soulevée en sa faveur fut plus opprimée que jamais, en sorte que le fanatisme catholique n'eut d'autre effet, en Angleterre comme en bien des lieux, que de ranimer l'intolérance protestante. Car les protestants, sachant ce qui les attendait, s'ils laissaient le catholicisme prendre pied chez eux, s'en défendaient par des lois d'exclusion plus ou moins sévères, sans jamais aller cependant en Angleterre, même après la révolte et les massacres de l'Irlande, jusqu'à dépouiller les catholiques de leurs droits civils, ni frapper leurs enfants de bâtardise, ni retenir de force dans leur pays ceux qui préféraient s'en exiler.

---

## DEUXIÈME SECTION

# HISTOIRE INTÉRIEURE

## COMMUNIONS PROTESTANTES



# INTRODUCTION

Après avoir décrit dans ses quatre phases principales l'histoire de la révolution religieuse qui, au commencement du XVI^me^ siècle, divisa l'église d'occident en deux fractions rivales, et assisté aux luttes qu'elles se livrèrent depuis l'époque de Luther jusqu'à la fin du XVII^me^ siècle, il nous reste à retracer l'histoire intérieure de l'une et de l'autre durant ce même espace de temps, en commençant par celle des communions séparées de Rome.

On a vu dans la section précédente que ces communions qu'on est convenu de désigner ensemble sous le titre d'églises protestantes, ne formaient point, comme celles dont elles s'étaient séparées, un seul et même corps. Le sentiment national ayant eu une grande part dans l'œuvre de la réformation, tandis que Rome demeurait le centre incontestablement reconnu de toute la catholicité, chaque nation protestante s'attribua le droit d'avoir son église en propre ou de se rattacher à une église de son choix. De ces églises, les unes eurent pour principal foyer l'Allemagne, Luther pour principal fondateur; les autres reçurent la réforme de la Suisse soit allemande soit romande, et reconnurent pour leurs fondateurs ou leurs principaux docteurs Zwingli et Calvin. Depuis l'an 1525, à l'occasion des controverses de Luther et de Zwingli sur la sainte Cène, ces deux groupes d'églises protestantes acquirent la conscience des différences qui les séparaient; depuis ce moment les tentatives faites pour les réunir furent inutiles, et dès lors les églises luthériennes ont continué jusqu'aujourd'hui à former un corps distinct des autres qu'on est convenu de désigner sous le titre particulier d'églises réformées. Lors donc que l'on parle des églises protestantes, on comprend indifféremment sous ce titre toutes les églises séparées de Rome, et on réserve le nom d'églises réformées pour celles qui se

formèrent sous l'influence plus ou moins directe de Zwingli ou de Calvin.

Bien que celles-ci eussent principalement leur siège en deçà du Rhin et les autres au delà, l'influence de Calvin se fit sentir aussi dans ces dernières contrées et y donna lieu à l'établissement de quelques communautés réformées. C'est ainsi que, vers l'an 1550, il s'en forma en Hongrie et en Pologne, où elles s'unirent, du moins pour un temps, avec les églises luthériennes par le *consensus* de Sendomir, en 1570. Dans ces pays-là ce fut surtout parmi les communautés des frères de l'unité que le calvinisme fit des prosélytes. Ceux-ci, après avoir pendant quelque temps professé unanimement les doctrines de Luther, se divisèrent bientôt sous ce rapport et la plupart adoptèrent celles des églises réformées avec lesquelles ils s'unirent.

Le calvinisme parvint même, grâce à ses affinités avec la doctrine de Mélanchthon, différente à quelques égards de celle de Luther, à supplanter le luthéranisme dans plusieurs États de la Confédération germanique, savoir dans le Palatinat où l'électeur Frédéric III[1], outré du fanatisme des ultra-luthériens, passa en 1559 dans la communion des églises réformées, et fit dresser comme formulaire de foi le catéchisme d'Heidelberg qui, supprimé par son fils et successeur Louis VI, fut adopté définitivement en 1583 sous Casimir. Le calvinisme triompha également, par suite d'alliances avec les réformés des Pays-Bas, ou de démêlés avec les ultra-luthériens, dans la république de Brême (1581), dans les États des princes d'Anhalt (1596), dans ceux de Hesse Cassel (en 1607), dans la Basse-Saxe (en 1627)[2], bien que les réformés de ces divers États, pour jouir des droits réservés aux adhérents de la confession d'Augsbourg, se qualifiassent d'associés des frères de cette confession. Mais l'acquisition la plus importante que firent les églises réformées aux dépens du luthéranisme, fut celle du duché de Brandebourg, lorsque, en 1613, l'électeur Jean Sigismond, par politique autant, à ce qu'il paraît, que par conviction, pour servir ses vues sur l'héritage du duché de Juliers et s'assurer l'alliance des Pays-Bas, quitta la communion luthérienne pour embrasser la communion réformée, et entraîna, quoique sans violence positive, la conversion d'une partie de

[1] Hase, *Kirchengesch.*, éd. 1854, p. 442.
[2] Ibid., 443.

son peuple. Telles furent les principales conquêtes du calvinisme sur les terres du luthéranisme, tandis que celui-ci, au contraire, après avoir, grâce au renom de son fondateur, secondé puissamment à l'ouest de l'Europe l'essor de la réforme, demeura concentré dans les contrées à l'est du Rhin et disparut presque complètement de l'Europe occidentale.

Si les églises luthériennes occupèrent ainsi un espace plus restreint que les églises réformées, elles formèrent en revanche un corps beaucoup plus uni et plus compacte.

Elles reconnaissaient toutes pour communs symboles de leur foi, les diverses confessions luthériennes, celle d'Augsbourg, les articles de Smalkalde et les catéchismes de Luther, auxquelles la plupart ajoutaient le livre de Concorde; elles avaient du reste entre elles, sinon une parfaite uniformité, du moins une grande ressemblance, en ce qui concernait leur gouvernement et leur culte. Il n'en fut pas de même dans les églises réformées. Celles-ci, quoique désignées par le même nom, n'étaient point censées former un corps unique, mais plutôt des églises différentes, ayant chacune, à côté de quelques principes communs, leur symbole particulier.

Ce n'est pas sans doute que des efforts n'eussent été faits pour leur imprimer à toutes une direction uniforme. Calvin, surtout depuis qu'il eut saisi le timon de l'église de Genève, profita, comme nous l'avons vu, de la situation avantageuse de cette église pour en propager au loin les principes, et son influence éclipsa en plusieurs lieux celle de Zwingli, comme elle avait éclipsé ailleurs celle de Luther. Les disciples que lui-même et Théodore de Bèze formaient dans l'académie de Genève, les persécutés de tous les pays d'occident qui venaient chercher un asile dans cette cité, en rapportèrent les doctrines dans leurs pays. C'est ainsi que dans les églises de France, de Hollande, d'Écosse, chez les presbytériens d'Angleterre et chez les Vaudois du Piémont, elles furent, sauf de légères modifications, reçues et consacrées. Ailleurs, cependant, il y eut des limites réelles apportées à l'influence de Calvin. Les réformés de Brême, de Pologne, de Hongrie, du Palatinat, suivirent à la vérité ses sentiments sur l'eucharistie, sur le culte et le gouvernement ecclésiastique, mais non sur la prédestination, article sur lequel ils s'en remirent au libre examen de chaque fidèle. Les églises de la Suisse allemande, en 1549 et 1554, embrassèrent bien la doctrine de

Genève sur l'eucharistie, puis aussi celle sur la prédestination [1], et cette union fut sanctionnée par le *Consensus Pastorum genevensium et tigurinorum*, et par la confession helvétique de 1566; mais elles retinrent en grande partie la forme de culte et de gouvernement ecclésiastique qu'elles devaient à Zwingli et à ses associés. Dans l'église d'Angleterre, surtout depuis le règne d'Élisabeth, fut établi le régime anglican qui, pareil ou à peu près au calvinisme quant à la doctrine, revêtit, quant au gouvernement et au culte, la forme d'un demi-catholicisme, où l'autorité royale remplaçait la papauté.

Toutefois, ces distinctions, que bien souvent et même de nos jours l'intolérance s'est plu à grossir, ne nous paraissent plus assez importantes pour nous obliger à envisager chacune à part des communions qui, à tant d'autres égards et par le fait même de leur commune opposition à celle de Rome, avaient les mêmes intérêts et obéissaient à une commune impulsion. Nous les avons déjà considérées toutes ensemble dans le récit de leur lutte avec l'église catholique, nous les grouperons de même dans l'examen de leur constitution, de leur état intérieur, et des sectes qui bientôt les subdivisèrent encore. Cette marche, outre qu'elle nous épargnera bien des répétitions fastidieuses, ne fera que plus nettement ressortir les nuances qui les séparent sur différents points.

Nous allons donc examiner les églises protestantes de 1520 à 1700, sous les divers rapports qui constituent une église, et, procédant selon notre coutume de l'extérieur à l'intérieur, étudier les nouveaux et divers rapports qu'elles soutinrent avec l'État, les diverses formes de gouvernement ecclésiastique, de discipline ou de culte qu'elles adoptèrent, les mœurs qui les caractérisèrent, les principes qu'elles suivirent dans la culture des sciences théologiques, les solutions diverses qu'elles donnèrent aux principales questions dogmatiques alors agitées, et les controverses qui résultèrent du choc de ces solutions.

[1] Ruchat, *Éd. Vulliemin*, V, 5-6.

---

# CHAPITRE I

## RAPPORTS AVEC L'ÉTAT

A l'origine de la réformation, la plupart des communautés nouvelles auxquelles elle donna naissance furent vis-à-vis de l'État dans la même position que les premières églises chrétiennes et les sectes évangéliques du moyen âge, je veux dire selon les circonstances et les dispositions de l'autorité, tantôt persécutées, tantôt plus ou moins précairement tolérées, mais en tout cas séparées de l'État. Il en eût été longtemps peut-être et partout de même, si le mouvement qui donna naissance à la réforme eût pu demeurer exclusivement religieux, et que la politique n'y eût eu aucune part. De longtemps, les souverains de l'Europe ne se fussent hasardés à rompre leurs liens avec l'ancienne église pour prendre sous leur protection des communautés nouvelles, dont rien encore ne garantissait la consistance ni la durée, et entre lesquelles s'élevaient dès l'abord tant de préventions. Ces communautés fussent donc restées longtemps à l'état de sectes, et sans doute souvent persécutées.

Mais bien que le mouvement qui donna lieu à la réforme fût principalement religieux et provoqué par des besoins religieux, sans lesquels il eût manqué de profondeur et de solidité, des intérêts politiques ne tardèrent pas à s'y mêler et, par leur influence, à modifier plus ou moins les rapports entre les communautés protestantes et la société civile.

Quand du haut de la chaire Luther tonna contre les indulgences, Zwingli contre les traditions de l'Église contraires à l'Évangile, ils ne savaient point encore, non plus que ceux qui se rassemblaient autour d'eux, si le pouvoir civil se rangerait de leur côté. Ce ne fut que quand

le mouvement réformateur se fut étendu que le gouvernement de l'électorat de Saxe et celui de Zurich comprirent le profit qu'ils en pourraient tirer, et d'abord le tolérèrent, puis le protégèrent et enfin adoptèrent le parti religieux qui en était issu. Il en fut de même ailleurs. Ici, comme en Angleterre, par exemple, la royauté, pour s'affranchir du despotisme du clergé ou des papes, ailleurs, comme en Allemagne et même en France, des princes et des seigneurs pour maintenir contre le pouvoir central leur indépendance menacée ou leurs droits violés ; ailleurs encore, comme dans les grands cantons de la Suisse et dans les villes libres d'Allemagne, une bourgeoisie déjà puissante, pour assurer ses droits et ses libertés ; ailleurs, comme en Allemagne, en Angleterre et presque partout, telle ou telle de ces catégories ou toutes ensemble conspirant pour s'approprier les biens de l'Église et abolir les tributs qu'elle levait sur les peuples ; ailleurs enfin, comme en Hollande, à Genève, en Suède, en Écosse, une nationalité opprimée ou menacée, pour se préserver ou s'affranchir d'un joug étranger, profitèrent de l'élan populaire produit par la réforme, confondirent leurs intérêts avec ceux du parti protestant, unirent leurs efforts aux siens, et après avoir triomphé par son appui, l'associèrent à leur triomphe, fortifièrent leur propre domination en assurant la sienne, élevèrent la réforme comme un rempart permanent entre eux et leurs adversaires. Ce fut, pour un grand nombre des États de l'Europe, l'occasion heureusement saisie d'échapper aux étreintes étouffantes de la société du moyen âge, de faire éclore chez eux l'esprit nouveau qui devait les transformer ; ce fut, après la renaissance, le premier acte de la sécularisation qui aspirait à s'accomplir dans la société européenne. L'Évangile qui fut au XVI^me^ siècle une doctrine d'affranchissement pour les âmes, le fut aussi pour les gouvernements qui ne pouvaient être politiquement libres vis-à-vis de Rome, que leurs sujets ne le fussent de même spirituellement. C'est ainsi que dans plusieurs pays le sort des communautés réformées ne dépendit plus seulement du nombre ou du zèle de leurs adhérents, mais des circonstances et des luttes politiques.

Les réformateurs eux-mêmes sentirent presque unanimement l'importance ou plutôt la nécessité de cet appui de la puissance civile. La papauté exerçait encore trop d'empire dans toute l'Europe, la puissance matérielle dont elle disposait, et dont elle se servait sans scrupule en toute occasion, était trop forte pour que les églises pussent conser-

ver à leur tête des ecclésiastiques réformés, si le pouvoir civil ne leur eût prêté son appui, partout où il y trouvait son avantage. La correspondance des réformateurs nous montre le vif intérêt qu'ils prenaient aux événements politiques de leur temps, et le soin avec lequel ils s'enquéraient de l'influence favorable ou contraire qu'ils pouvaient avoir sur les destinées de leurs églises. Si l'empereur d'Allemagne était devenu trop puissant, s'il n'eût été de temps en temps inquiété par les Turcs, ou s'il s'était uni trop étroitement avec l'Espagne, il y avait fort à craindre, momentanément du moins, pour la réforme. Dans quelques États, le parti politique qui soutenait les communautés protestantes ayant succombé, elles furent poursuivies avec acharnement jusqu'à leur entière disparition, ou tout au moins fortement compromises. Dans d'autres, au contraire, protégées par le pouvoir, elles furent élevées du rang de sectes à celui d'églises nationales et même d'églises exclusivement dominantes. Les États de l'Europe se classèrent ainsi en États catholiques et États protestants ; les efforts de la contre-réformation, ainsi que les guerres qu'elle suscita, rendirent cette distinction encore plus tranchée.

C'est de ces églises unies à l'État et protégées par le pouvoir civil que nous avons spécialement à nous occuper. Voyons donc avant tout quel appui elles trouvèrent auprès de lui, quelle protection elles en reçurent.

A l'égard des subsides, le clergé protestant n'hérita point, tant s'en fallut, de la totalité des biens et des revenus qui avaient appartenu à l'Église romaine. La plupart de ces biens furent, ou usurpés par la noblesse, ou confisqués par les gouvernements qui, après avoir disposé de la plus grande partie pour entretenir leurs armées, enrichir leurs favoris, satisfaire aux nécessités pressantes, ou payer les dettes de l'État, fonder quelques établissements d'instruction et de bienfaisance, consacraient le surplus à l'entretien des pasteurs et aux besoins du nouveau culte. Mais, en général, ce fut beaucoup moins sous forme de dotation fixe que sous forme d'allocation annuelle ou transitoire, souvent même assez précaire et assez chétive. Sauf en Angleterre, où les évêques conservèrent l'administration des biens-fonds appartenant à l'Église, et où le clergé continua à percevoir la dîme, les gouvernements se réservèrent en général la gestion des fonds affectés à l'entretien du

culte, et convertirent la dotation ecclésiastique en salaire. Peut-être n'a-t-on pas assez remarqué la position nouvelle que ce changement, partout où il s'est introduit, a faite au clergé, soit par rapport au gouvernement, soit par rapport au troupeau. L'exiguïté des allocations faites aux ministres protestants, et la dilapidation des anciens biens ecclésiastiques excitèrent plus d'une fois et en plus d'un pays réformé des plaintes amères de la part de ces ministres, les réclamations des chefs de la réforme contre les agents du séquestre, tandis que le pouvoir civil, de son côté, se plaignait de l'avarice des communautés réformées envers leurs pasteurs [1]. Ceux-ci auraient désiré que tous les biens confisqués à l'église catholique fussent appliqués à la fondation d'écoles et d'universités. Calvin [2] aurait de même voulu que l'église protestante héritât des biens de l'église catholique et ne fût pas dépendante de l'État pour les subsides dont elle avait besoin. Dans ses sermons, dans ses discours aux Conseils de Genève, il soutenait que le magistrat n'avait pas le droit de disposer de ce qui avait été une fois consacré à Christ et à son Église.

A l'égard des privilèges civils, le clergé protestant, en général, n'en conserva d'autres que certains droits de préséance et une surveillance sur les mœurs, l'instruction publique, et les établissements de charité. Il faut excepter la Suède où le haut clergé continua de former un ordre privilégié et représenté dans la législature, et l'Angleterre, où il conserva le droit de siéger dans la chambre haute, et une sorte de juridiction civile, surtout en matière de mariage et de divorce.

Enfin, sous le point de vue de la sanction civile donnée aux lois et ordonnances ecclésiastiques, les gouvernements protestants accordèrent aussi bien moins aux églises qu'ils protégeaient, que les gouvernements catholiques ne se croyaient obligés de le faire ; ils s'astreignirent bien plus rarement à leur prêter main forte contre ceux qu'elles qualifiaient de réfractaires ou d'hérétiques ; ils le faisaient aussi

[1] Voyez (Burckhardt, p. 92) la lettre de l'électeur Jean à Luther, de 1525 ; les plaintes du clergé de Lausanne (Ruchat, *Vulliemin*, V, p. 220), celles de Luther (Michelet, II, 357 ; III, 294), celles de Mélanchthon (Gieseler, III, 2, 370). Calvin, Farel et Viret projetèrent souvent une action commune dans ce sens auprès des gouvernements qui se montraient peu disposés à y faire droit. Voyez encore Burckhardt, p. 103, 199, 343 ss., 349, etc.

[2] Calvin, Ep. 431 à Viret (an 1542). Voy. la demande analogue des ministres de Lausanne à LL. EE. de Berne (Calvin, Ep. 451).

d'une manière bien moins barbare, et rien assurément dans leur conduite ne rappelle, même de fort loin, les mesures adoptées à la même époque en France, en Bohême, en Autriche, et dans toute l'Europe catholique. Ajoutons que celles qui furent prises contre le catholicisme par les États protestants étaient le plus souvent des mesures défensives opposées aux agressions du catholicisme.

Toutefois, dans les États protestants, on ne reconnut point, comme il l'eût fallu, les droits de la conscience individuelle; on ne reconnut guère encore que les droits de l'État : *Cujus regio, ejus religio.* Le prince, représentant des intérêts religieux du pays, pouvait, d'après les traités, le réformer ou non, et le réformer dans le sens qu'il lui plaisait; l'individu devait professer, lui et sa famille, la religion décrétée par l'État, et cela sous certaines clauses pénales, d'amende, de prison, de bannissement, d'exclusion des droits civils et politiques. Ainsi, Calvin, qui s'élevait contre des arrêts semblables, lorsqu'en France ou ailleurs des protestants en étaient frappés, ne veut pas que les princes et les magistrats réformés tolèrent sous leur seigneurie aucun acte idolâtre, ni ne souffrent que l'on communique à leurs sujets aucune superstition [1]. A Genève (1536) on bannit un citoyen qui a fait baptiser son enfant par un prêtre de Savoie, on emprisonne un prêtre pour avoir dit la messe dans le pays de Gex. Ballard, l'historien de Genève, est menacé de la prison pour avoir refusé d'aller au prêche, disant qu'après avoir proclamé que personne ne devait dominer sur les consciences, il ne fallait pas soi-même les violenter. Les garde-police avaient charge de contraindre à se rendre au sermon tous ceux qu'ils rencontreraient dans les rues le dimanche, et tous devaient obéir sous peine d'amende. Les Bernois exigeaient la même assiduité de leurs nouveaux sujets du Chablais; ils y joignaient même des peines afflictives et la prison pour les prêtres obstinés. A Genève encore, les catholiques étaient exclus du territoire; les réformés qui restaient adonnés à des pratiques papistiques étaient condamnés à l'amende, à la prison, au pain et à l'eau. La Compagnie des pasteurs, consultée en 1573 par le Conseil sur la convenance de permettre aux Suisses catholiques en garnison à Genève l'exercice de leur culte, lui rappelle, comme loi inspirée par le Saint-Esprit, le serment prêté par les bourgeois

[1] Ép. 1456.

de ne plus permettre à qui que ce fût de le pratiquer sur leur territoire [1].

Bien plus, le principe en vertu duquel s'exerçaient, dans les pays catholiques, de semblables persécutions, celui que « la majesté de Dieu et la vérité religieuse doivent être soutenues par le glaive, » ce principe fut maintenu dans les États protestants, et invoqué par les réformateurs. Il le fut avec modération, il est vrai, par Zwingli, qui n'en demanda l'application qu'aux anabaptistes, complices des excès de Munzer [2], par Luther lui-même, qui, malgré ses emportements théologiques, s'éleva souvent dans sa propre église contre l'emploi des mesures de rigueur en matière de foi, disant que c'était « justifier l'inquisition et mettre le bourreau au-dessus des plus illustres docteurs, » que l'autorité n'avait le droit d'empêcher que les prédications séditieuses, celles des anabaptistes [3], par exemple. Luther ne laissa pas toutefois d'établir ailleurs qu'il appartient aux princes de réprimer les blasphèmes et les dogmes impies [4].

Les autres réformateurs abondèrent davantage dans ce sens. Calvin disait déjà dans son Institution [5] : *Magistratus puniendo, et manu coercendo, ecclesiam offendiculis purgare debet.* Lui qui, dans la dédicace de ce même livre, avait plaidé si chaudement la cause des protestants persécutés, sitôt qu'il fut à la tête d'une église soutenue par l'État, réclama à son profit des lois d'exclusion et finalement des supplices, quand le sectateur de doctrines hérétiques était accusé de les propager [6]. Après l'exécution de Servet, nous voyons Calvin s'empresser d'aller au-devant des reproches qui l'attendent, non en se disculpant, mais en se glorifiant de cet acte de cruauté. Dans son traité sur ce sujet : *Fidelis expositio errorum Serveti..... docetur jure gladii coercendos esse hæreticos* (1554), à défaut d'arguments puisés dans l'Évangile, où il n'aurait

[1] *Documents inédits de la bibliothèque publique de Genève.* La tolérance, il faut l'avouer, était moins de saison dans une ville où la Savoie ne cessait d'entretenir des émissaires et où tout catholique pouvait passer pour un traître prêt à la livrer dès qu'il en trouverait l'occasion.

[2] Mœrikofer, l. c., I, 198 ss.

[3] Voyez ses lettres de 1521 à 1530, celles au duc de Savoie, à l'électeur de Saxe, etc. *(Bull. du prot. fr. passim.)*

[4] *Real-Encycl.*, VIII, 584, 590. Gieseler, III, 2, 360-361.

[5] Calvin, *Inst. chrét.*, IV, 11.

[6] Henri, *Calvin's Leben,* II, 49, 51-52, 57. *Real-Encycl.*, II, 519.

trouvé que cette parole du Maître : « Remets ton glaive dans le fourreau, » il s'arme des prescriptions les plus rigoureuses de l'Ancien Testament, cite les codes de Théodose et de Justinien, et va jusqu'à invoquer l'autorité d'anciens philosophes, et l'exemple des États païens, où le contempteur de la religion de l'État encourait la peine de mort. Et c'était cet odieux plaidoyer que louaient à l'envi les amis et les flatteurs de Calvin, et que Théodore de Bèze qualifiait de *liber aureus.* Et lorsque Sébastien Castellion, alors retiré à Bâle, publiait bien timidement, sous un double pseudonyme, son livre: Martini Bellii, *De non puniendis gladio hæreticis, Philadelphiæ,* Bèze lui répondait fièrement par un nouveau traité, *Theodoro Bezâ auctore,* où il établissait, s'appuyant des déclarations de nombreux théologiens de ce temps : 1° qu'il faut punir les hérétiques; 2° que cette punition appartient au magistrat; 3° qu'on doit, en certains cas, les punir de mort. Et apprenant que quelques réformés français, « esprits par trop frétillants, » dit-il[1], soutenaient la thèse contraire, il chargea leurs ministres de les ramener à son sentiment.

Ce que les théologiens protestants réclamaient, disaient-ils, par zèle pour la cause de Dieu, les gouvernements protestants, par politique, étaient en général assez disposés à l'accorder. Vu l'alliance qui s'était établie entre les partis religieux et les partis politiques, les amis et les ennemis de l'Église dominante se trouvaient presque en tous lieux être aussi ceux de l'État; en Angleterre, il y avait union intime entre les catholiques et les ennemis de la nationalité anglaise, entre les non-conformistes et les républicains; en Hollande, entre les arminiens et les ennemis des prétentions absolutistes du prince d'Orange; en Suisse, en Allemagne, les anabaptistes ennemis de toute autorité ecclésiastique, l'étaient également de toute autorité civile. Les gouvernements protestants prêtèrent donc volontiers à l'Église établie l'appui de la sanction civile, qui servait en cette occasion d'arme à deux tranchants. Qu'il nous suffise de rappeler, outre le nom de Servet, ceux de Nicolas Antoine, exécuté à Genève, de Gentilis à Berne, de Crellius en Saxe, de Barnevelt en Hollande, et de ceux qui furent immolés comme ennemis de la religion d'Élisabeth en Angleterre. Ce ne fut que tout à fait sur la fin du XVII$^{me}$ siècle que ces cruelles rigueurs commencèrent à s'adoucir.

[1] *Hist. des Égl. réf. de France,* I, 164.

En protégeant ainsi l'église de leurs États, en soutenant son culte, en prêtant main-forte à ses décrets, en mettant ses doctrines à l'abri des attaques de l'hérésie, en privilégiant, en rétribuant ses ministres, les gouvernements protestants pourvurent à ce que de telles faveurs ne pussent en aucun cas se tourner contre eux-mêmes. Ils se souvenaient, ou plutôt ils voyaient encore de leurs yeux, dans les États catholiques, combien de fois le clergé avait abusé de l'alliance et de la protection de l'État pour dicter des lois au pouvoir temporel, et, sous couleur de faire respecter la religion, opposer ou même substituer son autorité à celle des princes et des magistrats. Les réformateurs se hâtèrent de rassurer l'autorité civile contre toute prétention de ce genre. Ils reconnurent que, dans la sphère de ses attributions, le souverain ne pouvait recevoir de lois que de Dieu seul.

Luther [1] recommandait de distinguer soigneusement entre les deux gouvernements, le temporel et le spirituel, déclarant que celui-ci, qui a pour mission de prêcher l'Évangile et de donner les sacrements, ne peut se mêler d'élire ni de déposer les rois, ni de dispenser de l'obéissance due à leur autorité, ni donner des lois en matière civile. Calvin [2] reconnaît de même le droit divin des rois, déclare l'autorité des magistrats absolue dans l'ordre civil, s'élève contre la déposition des souverains et le meurtre des tyrans, et, tout en déclarant qu'on doit personnellement refuser obéissance à des ordres impies, il veut, ainsi que Luther, que ce soit pour chacun à ses risques et périls, et que, du reste, on demeure soumis à l'autorité d'où ils sont émanés, et éloigné de toute pensée de révolte [3].

Les réformateurs qui respectaient ainsi en principe l'autorité du pouvoir civil dans le gouvernement de l'État, se croyaient fondés à revendiquer de même l'indépendance des ministres de la religion dans le gouvernement de l'Église. Selon Luther, à plus forte raison selon Calvin, le magistrat devait s'abstenir de toute ingérence dans le domaine ecclésiastique. « L'autorité temporelle, disait Luther en 1523, n'a aucun droit de s'asseoir sur le tribunal de Dieu pour dominer sur la foi et les consciences. » Et Calvin [4] : « Quel exemple offriraient les ecclésias-

[1] Gieseler, III, 2, 357.
[2] *Institution chrét.*, IV, 20.
[3] A. Roget, *L'Église et l'État à Genève du vivant de Calvin. Real-Encycl.*, V, 95.
[4] Calvin, *Ep. 417 ad Viretum.*

tiques s'ils accordaient aux princes le droit de juger de leurs doctrines, en sorte qu'il fallût adopter et reconnaître comme des oracles leurs décisions? »

Mais, comme on l'a vu souvent, partout où l'Église est étroitement unie à l'État, rien n'est plus rare ni plus difficile que de délimiter, à l'entière satisfaction de tous deux, leurs domaines respectifs, de manière à prévenir, d'un côté comme de l'autre, toute tentative d'empiétement. Tantôt les réformateurs, pressés d'en finir avec les abus et les scandales que la longue domination de Rome avait laissés dans les idées et dans les mœurs, supportaient avec impatience les entraves que leur opposait la prudence ou la timidité des magistrats; tantôt les magistrats se plaignaient des troubles que ce zèle excessif pour le maintien de la foi, ou pour la réforme des mœurs, occasionnait dans la société civile.

Pour prévenir de tels conflits, pour empêcher le clergé, auquel l'État prêtait son appui, de devenir un artisan de discorde, d'attenter à ses justes droits ou à ceux des citoyens, ou de brouiller l'État avec des puissances alliées, pour tenir surtout en bride les esprits impatients qui tiraient de la réforme des conséquences subversives de l'ordre social[1], les princes et les magistrats protestants crurent bientôt devoir prendre la haute main sur la direction des affaires ecclésiastiques et d'abord ils s'attribuèrent tous invariablement un droit de contrôle sur ses actes. Aucune assemblée ecclésiastique nombreuse et importante ne put avoir lieu, aucune loi ecclésiastique être décrétée, aucune confession de foi imposée, aucune élection réputée valide sans leur consentement, ou tacite ou formel. Mais leur intervention dans l'église réformée s'étendit bien au delà de cette surveillance indirecte. Les clergés auxquels ils accordaient le plus de privilèges étaient ceux aussi contre lesquels ils s'assuraient le plus de garanties; ainsi, en Angleterre, la royauté se fit reconnaître les droits de chef suprême de l'Église; elle se substitua au pape dans la plupart des pouvoirs qu'il y avait jusqu'alors exercés; elle s'attribua entre autres la nomination directe des évêques et leur élévation à des postes plus éminents. Nous avons vu, et nous verrons encore avec quelle autorité absolue les souverains d'Angleterre usèrent de ces prérogatives pour diriger et changer à leur gré la constitution et la

[1] Dorner, *Hist. de la théol. prot.*, trad., p. 220.

doctrine ecclésiastiques. A la vérité, ils étaient censés ne pouvoir rien prononcer à cet égard sans le concours de la *Convocation* ou de l'assemblée du haut et du bas clergé que, dès l'an 1210, on avait coutume de réunir sur l'invitation du roi, mais les pouvoirs de cette assemblée tombèrent peu à peu dans l'oubli, surtout sous Élisabeth, et passèrent au parlement qui, de concert avec le souverain, et pendant la révolution à son exclusion, exerça le droit de législation ecclésiastique.

Dans les États luthériens, soit de l'Allemagne, soit de la Scandinavie, les souverains jouirent de même de la suprême autorité ecclésiastique. Ils l'exerçaient d'ordinaire, il est vrai, par l'intermédiaire des *consistoires*, qui, bien différents des assemblées qu'on désignait sous ce nom dans les églises réformées, étaient composés d'un petit nombre de docteurs en droit et en théologie, et de laïques instruits. En 1539, fut établi celui de Wittenberg. Il s'en établit bientôt de même dans la plupart des États d'Allemagne, et plus tard en Suède, sous Gustave-Adolphe, un consistoire général. Mais ces consistoires étaient d'ordinaire entièrement dans la main du prince qui en choisissait les membres, et du reste se réservait invariablement la haute législation ecclésiastique. Luther et Mélanchthon [1] déplorèrent souvent les effets de cette prépondérance du pouvoir civil qui traitait les affaires religieuses avec une fâcheuse indifférence ou dans des vues égoïstes. Mais eux-mêmes avaient contribué à mettre cette autorité entre leurs mains en leur reconnaissant le droit de faire visiter et réglementer les églises de leurs États. C'étaient, comme on l'a vu, ces visites faites au nom du prince qui avaient contribué à l'établissemment de la réformation en Allemagne. Les traités religieux, celui d'Augsbourg entre autres, en 1555, vinrent consacrer encore cet état de choses, en admettant en faveur des princes une dévolution des droits épiscopaux (*jus episcopale*).

La plupart en usèrent largement et souvent dans des vues purement politiques [2]; c'est ainsi que les princes de Nassau, en s'alliant à la maison d'Orange, firent adopter à leurs sujets la discipline et les doctrines calvinistes, et que nous verrons les électeurs palatins faire passer leurs sujets trois fois dans l'espace de vingt ans (1560-1580) de l'église

[1] Gieseler, III 2, 368-71.
[2] Ibid., 311 s.

luthérienne à l'église calviniste et réciproquement. Zwingli reconnaissait comme Luther que le peuple n'était pas mûr pour un gouvernement idéal de l'Église; ennemi d'ailleurs de toute espèce de domination cléricale, et ne pouvant non plus admettre dans le même canton deux gouvernements différents, l'un pour l'Église, l'autre pour l'État, il ne se fit aucun scrupule d'attribuer au grand-conseil de Zurich, comme représentant du peuple zuricois, l'administration de l'Église. Les ecclésiastiques n'avaient qu'un droit de préavis et un droit de réclamation lorsqu'une décision leur paraissait contraire à la Parole de Dieu. Ils étaient eux-mêmes nommés par l'autorité avec le consentement des paroisses [1]. Les magistrats de Berne poussèrent plus loin encore le despotisme ecclésiastique, et il en résulta beaucoup de contestations avec les ministres de leurs églises [2], surtout avec ceux du pays de Vaud formés à l'école de Calvin. Myconius écrivait de Bâle à Œcolampade : « Les laïques s'attribuent tout et le magistrat s'est fait pape [3]. »

De tous les réformateurs, Calvin fut celui qui restreignit le plus les droits de l'autorité civile en matière religieuse [4]. Il citait souvent à cet égard les réclamations de saint Ambroise, il refusait aux magistrats le droit d'ordonner des cérémonies ou autres pratiques religieuses, et bien plus encore, celui de juger des doctrines [5]. Voulant faire de Genève la cité de la réformation, il réclamait à ce titre pour celle-ci la protection absolue des gouvernements réformés. Mais, à ce même titre, il réclamait l'indépendance absolue de l'église réformée qui, seule, pouvait comprendre ses vrais intérêts et ses vraies doctrines. On ne peut même nier qu'il n'y eût sous ce rapport chez Calvin une forte tendance à la théocratie. Dans un État chrétien et réformé, prétendait-il, tout acte contraire à la Parole de Dieu devait être proscrit. Or, Calvin n'ad-

[1] Gieseler, III, 2, 379. Mœrikofer, II, 305. Schenkel, *Das Wesen des Protest.*, 694 ss.

[2] Ruchat, *Éd. Vulliemin,* V, 488.

[3] Calvin, Ep. 386.

[4] Voy. Schenkel, l. c., p. 699.

[5] Voyez plus haut sa lettre 417 à Viret au sujet du conseil de Berne qui avait assemblé les doyens des classes vaudoises pour leur signifier son décret théologique touchant la sainte Cène. C'était lui cependant qui, en 1543, sollicitait Charles-Quint dans sa *Supplex exhortatio* de ne point renvoyer, comme il en avait le dessein, l'œuvre de la réforme de l'Église à un concile général, mais de mettre lui-même la main à l'œuvre, comme il y était invité par tous les États de l'empire (Calvin, *Opp.,* VI, préf. 29).

mettait pas que la Parole de Dieu pût être interprétée autrement que par ses ministres. Si donc il n'eût trouvé à Genève une bourgeoisie décidée à ne plus vouloir de la domination des prêtres, il eût volontiers dit au gouvernement comme le clergé romain : « Soutenez-nous; c'est à cette condition que Dieu vous donne le pouvoir; mais c'est à nous de vous diriger; car nous sommes les interprètes de la volonté divine [1]. » C'était faire à l'autorité laïque une part peu équitable dont les gouvernements réformés ne s'accommodèrent pas toujours.

Il y eut sur ce sujet dans les Pays-Bas des controverses assez vives, où Grotius soutint avec beaucoup de force les droits de l'autorité civile [2], et des conflits où elle eut presque toujours l'avantage. En 1677, les États de Hollande et de Zélande décrétèrent une forme de gouvernement ecclésiastique dans laquelle ils s'attribuaient à cet égard des droits étendus [3]. A Genève même, nous verrons le magistrat franchir bien souvent les bornes que le réformateur voulait lui poser et combattre fortement pour ses prérogatives ecclésiastiques. Ce ne fut qu'avec bien de la répugnance et après de pénibles conflits qu'il renonça, par exemple, au droit de revoir les sentences d'excommunication prononcées par le consistoire; dans tous les autres actes importants de l'administration ecclésiastique il se réserva toujours au moins le droit de *veto* et, à défaut de hiérarchie et de pouvoir souverain dans l'Église, il s'établit juge en dernier ressort de toutes les controverses dans lesquelles les ministres ne pouvaient s'accorder; Calvin lui-même dut lui concéder ce droit.

[1] Voy. sur ce sujet Am. Roget, *L'Église et l'État à Genève.*

[2] Mignet, *Notices et mémoires historiques*, 1843, II, 327. *Real-Encycl.*, II, 519.

[3] Voyez ses deux ouvrages : *Ordinum Hollandiæ* et *Westfrisiæ pietas,* etc. *De imperio summarum potestatum circà sacra.* Brandt, *Hist de la Réf. dans les Pays-Bas,* I, 239, 244.

# CHAPITRE II

## GOUVERNEMENT ECCLÉSIASTIQUE

Dans toute révolution dont les auteurs n'ont pas seulement pour objet de renverser l'ordre existant, mais de le remplacer par un meilleur, il y a deux phases bien distinctes à discerner dans leurs opérations, celle où ils sont principalement occupés à détruire et celle où ils reconstruisent sur un nouveau plan. Il est impossible qu'à ces deux moments leur langage soit absolument le même. Autant, dans le premier, les principes qui peuvent servir à saper le pouvoir établi sont invoqués de préférence, autant dans le second, ceux qui servent à fonder, à consolider, à soumettre les esprits à la règle, doivent prédominer dans le langage et la conduite des novateurs. Que l'on compare le langage de Cromwell sous Charles Ier, aux prises avec les royalistes, et de Cromwell protecteur d'Angleterre, luttant avec les hommes de la cinquième monarchie. Dans le premier cas, il ne parlait que de liberté, de réformes, de progrès, des droits imprescriptibles du peuple; dans le second, que des intérêts de l'ordre, de la nécessité de la règle, de l'action bienfaisante des droits inviolables de l'autorité. Et ce n'est pas toujours chez les réformateurs une manœuvre habile de l'ambition ou de l'intérêt; c'est souvent prudence, quelquefois même nécessité. Lorsque, par le chemin qu'ils ont frayé, ils voient se précipiter des hommes animés de vues plus hardies et dont la fougue impatiente risque de compromettre ce qu'il y a de meilleur dans leur œuvre, sous peine de voir périr le navire qu'ils gouvernent, ils sont obligés de tancer les vents qu'ils avaient déchaînés, de carguer les voiles qu'ils avaient déployées, et de tenir d'une main ferme le gouvernail.

Telle fut en général la position des réformateurs. Tant qu'ils n'eu-

rent à lutter que contre la résistance de la hiérarchie romaine, tous les principes évangéliques qui pouvaient leur servir à vaincre cet obstacle, furent par eux hardiment invoqués. Mais lorsqu'ils virent ces mêmes principes employés à combattre non plus l'église romaine seule, mais tout établissement religieux, non plus seulement l'autorité papale, mais toute autorité ecclésiastique et civile, lorsqu'ils se virent sur le point d'être confondus avec d'ardents et impitoyables démolisseurs, bien plus, lorsqu'ils virent le nouvel édifice à peine ébauché, déjà menacé de ruine, ils comprirent la nécessité de limiter leurs maximes primitives, d'en modérer du moins l'expression, d'en restreindre l'application et de fermer derrière eux la brèche qu'ils avaient ouverte.

L'histoire des églises protestantes, dans leurs rapports avec l'État, nous a déjà offert un exemple de cette évolution. Nous avons vu comment les premiers réformateurs se crurent obligés de refuser à d'autres plus aventureux la liberté de conscience qu'ils avaient hautement revendiquée pour eux-mêmes, et de subir de la part de l'autorité civile une sujétion à laquelle, dans l'origine, ils avaient répugné profondément. Leurs principes sur l'Église elle-même et sur son gouvernement intérieur vont nous offrir un exemple tout pareil.

Déjà les sectes évangéliques du moyen âge, dans leur polémique contre Rome, avaient opposé à l'Église *visible* qui les excommuniait, qui les persécutait, l'Église *invisible* seule sainte, seule divine, à laquelle ils se faisaient gloire d'appartenir, à l'Église nominale (*nuncupative ecclesia*, J. Hus), réunion de ceux qui faisaient profession d'appartenir à Christ, l'Église véritable (*verè ecclesia*), réunion de ceux qui appartenaient vraiment à Christ, à l'Église des chrétiens de nom rassemblés par le hasard de la naissance dans tel temps et dans tel lieu, l'Église véritable composée des seuls élus, des prédestinés de tous les temps et de tous les lieux[1]. C'est ainsi que les disciples de Wiclef et de Jean Hus renvoyaient aux sujets de Rome l'accusation de schisme et employaient le dogme augustinien de la prédestination absolue, de l'élection divine, à saper cet autre dogme augustinien : « Hors de l'Église visible point de salut, » à peu près comme saint Paul opposait à l'élec-

[1] *Ecclesia sancta, catholica, i.e. universalis, est omnium prædestinatorum universitas, quæ est omnis prædestinati præteriti, præsentis et futuri.* (J. Hus, *Tract. de eccles.*)

tion temporaire des juifs en Abraham, l'élection éternelle des chrétiens en Jésus-Christ.

Luther, dans les premières années de sa carrière réformatrice, s'empara de cette distinction hardie et osa, dans la dispute de Leipsick, opposer à ses adversaires la maxime de Jean Hus. Il s'exprime encore de même dans son explication du psaume quinzième : « L'Église, dit-il, est partout où est la foi. » Mais à peine les réformes qu'il sollicitait commençaient-elles à s'opérer dans les églises d'Allemagne, que les anabaptistes, apparus tout à coup à Wittenberg, invoquèrent à leur tour le principe de Jean Hus en faveur d'une réforme beaucoup plus radicale, ne voulant non plus admettre qu'une église mystique, idéale, exclusivement composée de régénérés. Luther, alors effrayé de leur spiritualisme subversif, comprit qu'avec cette distinction il n'y avait pas de gouvernement ecclésiastique possible, puisque le parti réprimé pourrait toujours récuser le droit de l'autorité réprimante, sous prétexte qu'il ne dépend que de l'Église invisible et véritable. Il commença donc à se réconcilier avec la notion d'Église visible, d'Église concrète, s'attachant seulement, pour justifier sa séparation d'avec Rome, à indiquer les caractères de la véritable Église, la présence du baptême, du sacrement et surtout la prédication de l'Évangile. Il n'ose pas même trop insister sur l'article des mœurs[1], admettant qu'il ne faut repousser aucun de ceux qui confessent la doctrine[2].

Calvin, plus hardi que Luther et Mélanchthon, et conséquent d'ailleurs avec sa doctrine de la prédestination, continua d'insister sur la prééminence de l'Église invisible « fondée sur l'élection éternelle de Dieu, » et à laquelle appartiennent dans le sens le plus absolu les attributs de sainteté, d'unité, d'universalité, qui sont assignés à l'Église dans le symbole[3]. Toutefois, en opposition avec le fanatisme des nouveaux novatiens, comme il qualifie les anabaptistes, il établit bientôt[4] que l'article du symbole et les déclarations de l'Écriture s'étendent aussi à l'Église visible ou extérieure, parce que Dieu, qui sait que notre fai-

[1] *Ecclesiam non moribus sed verbo cognosci* (Schenkel, 549).

[2] *Qui verbum probant et confitentur.*

[3] « Pour se tenir dans cette unité de l'Église, il n'est nullement besoin que nous voyions une Église de nos yeux, que nous la touchions de nos mains, etc. » (*Inst. chrét.*, IV, 1, 4).

[4] Ibid., IV, 1, 13.

ble nature a besoin d'aides et d'appuis extérieurs, a soin de placer ses élus sous la tutelle de cette divine mère, destinée à faire leur éducation pour le ciel, en sorte que ce n'est non plus que dans le sein de l'Église visible qu'on trouve le salut et la rémission des péchés. Calvin, du reste, demeure fidèle à son opposition contre l'église romaine, en s'attachant à prouver subsidiairement [1] qu'elle ne présente point les signes distinctifs de la véritable Église, puisqu'elle renie, dit-il, la doctrine fondamentale des prophètes et des apôtres qui enseigne aux chrétiens à considérer Jésus-Christ comme le seul auteur du salut.

## I. CLERGÉ ET LAÏQUES

Une évolution toute semblable peut s'observer dans les principes des réformateurs touchant le ministère sacré dans ses rapports avec le troupeau. Nous allons les voir à cet égard faire front tour à tour à l'Église ancienne et aux novateurs trop avancés.

Le catholicisme, qu'on peut considérer comme l'état de minorité des peuples chrétiens encore sous l'influence des formes juives et païennes, établissait en principe la nécessité de la tutelle du prêtre sur les fidèles; il faisait du clergé un ordre à part revêtu par le ciel même de prérogatives supérieures, en particulier d'un véritable pontificat, d'une véritable sacrificature, en sorte que sans son intermédiaire les chrétiens ne pouvaient s'approcher de Dieu, ni en obtenir aucune grâce. De là le nom de sacrifice attribué à la messe; partout où il y a sacrifice, il y a sacrificateur. La réforme, en rapprochant les chrétiens de l'âge viril, les affranchit de cette tutelle, allégea pour eux ce joug. En abolissant le célibat obligatoire du clergé, elle dépouilla celui-ci de son caractère de sainteté indélébile, et ne reconnut chez elle, à l'exception de Christ seul, plus de sacrificateur, plus de médiateur indispensable entre la terre et le ciel; le clergé n'eut plus le droit exclusif de présenter le sacrifice de la victime sans tache offerte pour les péchés des hommes; il n'eut plus celui de recevoir les confessions des pécheurs, de leur accorder l'absolution; il n'eut plus le pouvoir de lier et de délier dans le ciel; à peine l'eut-il sur la terre.

En suivant jusqu'au bout cet ordre d'idées, Luther, dans les pre-

[1] *Inst. chrét.*, IV, 2, 1-2.

mières années de sa lutte avec Rome, impatient de rompre les vieilles entraves de l'autorité, et de délier le joug qui pesait sur les consciences, avait proclamé le principe du sacerdoce universel, et nié fondamentalement toute distinction entre le clergé et les laïques. Le clergé, selon lui, n'était pas d'institution divine. « Le premier rempart dont s'abritent les abus régnants, disait-il dans son ouvrage adressé à la noblesse allemande, c'est la distinction qu'on établit entre le clergé et les laïques, rangeant dans le premier de ces ordres les papes, les évêques, les prêtres, les moines, dans l'autre, les princes, les seigneurs, les agriculteurs et les artisans. Mais que personne ne s'y trompe, car tous les chrétiens ne forment qu'un seul corps spirituel et il n'y a entre eux aucune distinction, selon saint Paul ; » et il répétait avec emphase les paroles de saint Pierre : « Nous sommes tous sacrificateurs, etc. » — « Montrez-nous, disait-il ailleurs[1] aux prêtres de l'église catholique, une seule déclaration de l'Évangile qui vous attribue la moindre prérogative sacerdotale à l'exclusion des autres fidèles, un autre sacerdoce que celui qui leur appartient à tous. L'ordination sacerdotale n'est rien, bien loin d'être un sacrement; tous les chrétiens sont prêtres, tous peuvent enseigner la Parole de Dieu, baptiser, donner le pain et le vin ; nous avons tous le pouvoir des clefs, » etc. Si donc quelques-uns étaient particulièrement chargés de ces diverses fonctions, Luther voulait en 1523 que, comme représentants du peuple, ils fussent élus par le peuple, jugés et déposés par lui, s'ils cessaient d'être fidèles. L'ordination n'était que la déclaration de la vocation aux charges ecclésiastiques.

Le spectacle des erreurs et des désordres où de semblables maximes poussées à la rigueur conduisirent les anabaptistes firent ouvrir les yeux aux réformateurs. Luther lui-même, après avoir démoli, sentit le besoin de reconstruire, il comprit la difficulté de rien édifier de solide sur le principe qu'il avait posé ; aussi, tout en demeurant en théorie fidèle à de tels principes, jamais il ne les mit complètement en pratique, et il en dévia de plus en plus dans l'exécution. Ses collaborateurs jugèrent comme lui que le culte ne pouvait être administré, la Parole de Dieu expliquée, l'Église gouvernée par les premiers-venus; que la multitude avait besoin de guides, et de guides d'autant plus éclairés qu'elle l'était moins elle-même, que lui abandonner le soin de les choisir

[1] Luther : *De l'abus des messes.*

c'était risquer de n'avoir souvent que des choix peu honorables, et ôter au caractère pastoral toute consistance et toute dignité. L'anarchie dans l'Église menaçait d'en introduire une pareille dans l'État. L'époque des rénovations religieuses coïncidant avec une époque de rénovation sociale, la prédication sans mission amenait à sa suite, comme à Wittenberg, la prédication communiste. Les gouvernements justement alarmés demandèrent des garanties aux nouvelles églises et à leurs conducteurs. Ces garanties furent les études universitaires. Les universités furent l'étamine, le crible qui servit à arrêter les prédicateurs de désordre; quelques années d'étude, des épreuves difficiles parurent éminemment propres à contenir ceux dont on pouvait craindre l'indépendance excessive ou des mœurs déréglées.

En conséquence, tout en continuant à repousser le sacerdoce papiste, on établit dans les confessions de foi que le ministère sacré, en tant que fonction, était d'institution divine, que Jésus lui-même avait établi des charges spéciales pour la dispensation des sacrements et, avant tout, pour l'enseignement de l'Évangile; que ce ministère ne devait pas appartenir à chacun, mais seulement à celui qui en aurait la mission légale, constatée par une consécration solennelle[1]; qu'il fallait élire, non toutes sortes de personnes, mais seulement celles qui y seraient préparées par une éloquence pieuse, une érudition sacrée, par un mélange de prudence, de zèle et de charité, etc. Non seulement on exclut la multitude de l'exercice du ministère sacré; mais encore on ne lui accorda qu'une part assez indirecte dans le choix de ses pasteurs et dans l'administration de l'Église[2]. A Genève, par exemple, le troupeau n'était consulté que sur une élection déjà faite et appelé seulement ou à la confirmer par son consentement tacite, ou à alléguer ses raisons d'opposition, qu'on se réservait de peser. Il était consulté de la même manière sur le choix des anciens qui devaient le représenter au consistoire; mais son intervention dans le gouvernement ecclésiastique ne s'étendait pas au delà. Quelques protestants néanmoins plaidèrent pour une influence plus directe du troupeau dans les affaires de l'Église[3]. Tel fut Lambert d'Avignon qui, dans sa réformation des églises de Hesse, proposait de maintenir l'indépendance du peuple chrétien et le principe du sacer-

[1] *Confess. helvet.*, c. 18, § 8.
[2] Schenkel, 611. Ruchat, *Éd. Vulliemin*, VI, 187.
[3] Schenkel, 616.

doce universel. Jean Morelli, parisien, ancien précepteur de Henri IV, soutint le même principe dans un livre intitulé : « De la discipline ecclésiastique, » disant que les consistoires ne devaient avoir que droit de préavis et que tout ce qui concerne la doctrine et les mœurs devait être rapporté au peuple pour décision finale ; son livre fut censuré et condamné, en 1562, par le synode d'Orléans. A Genève, où Morelli se retira, il reçut un plus mauvais accueil encore ; accusé par le consistoire d'avoir avancé un système absurde et anarchique, il fut excommunié comme schismatique, traduit devant le Conseil, son livre brûlé publiquement et défendu sous les plus sévères menaces [1].

Tels furent les principes qui réglèrent, dans chaque église protestante particulière, les nouveaux rapports entre le clergé et le troupeau. Examinons maintenant ce que devint l'ancienne hiérarchie ecclésiastique ; en d'autres termes, par quelles formes de gouvernement on lia entre elles les églises nouvelles, soit dans des États différents, soit dans un même État, pour en faire un seul corps.

## II. RÉGIME ÉPISCOPAL

Parmi ceux d'entre les réformateurs qui, comme Mélanchthon, n'avaient pas renoncé à tout espoir d'une réconciliation avec Rome, quelques-uns proposèrent de conserver le gouvernement monarchique et de laisser aux papes, non point sans doute les pouvoirs despotiques qu'ils avaient usurpés pendant le moyen âge, mais les droits de souveraineté limitée qu'ils avaient, au IV^me ou V^me siècle, exercé sur les églises d'occident. Mélanchthon qui, dans la confession d'Augsbourg, en 1530, avait évité très soigneusement de faire mention du pape, ne voulant ni déplaire à son propre parti, ni risquer d'offenser les princes catholiques, ne signa, sept ans après, les articles de Smalkalde dressés par Luther, qu'en y ajoutant ce qui suit : « Quant au pape, je tiens que, s'il voulait permettre la libre prédication de l'Évangile, on pourrait, par égard pour la paix et pour favoriser l'unité si désirable entre

[1] Ses principes furent adoptés au XVII^me siècle par la secte des *indépendants* dont nous parlerons bientôt. Il ne reste de cet ouvrage que deux exemplaires déposés à la bibliothèque de Genève et dont l'un porte les traces des flammes auxquelles il a échappé.

les chrétiens, lui reconnaître *jure humano* la supériorité que de fait il possède sur les autres évêques, » et plus tard, en 1547, il fit insérer une semblable clause dans l'intérim de Leipsick, en mettant la primauté du pape au nombre des *adiaphora*, qu'on pourrait laisser subsister par amour pour la paix. Mais lui-même dut bientôt reconnaître que cette clause supposait un cas imaginaire, que jamais le pape ne permettrait, ne garantirait du moins pleinement la libre prédication de l'Évangile. La plupart des églises protestantes avaient rompu ouvertement avec la cour de Rome, et l'on ne pouvait plus songer à se remettre sous son joug. On établit donc que Christ était le seul chef suprême de l'Église, et que, veillant toujours sur elle et lui donnant sa vie, il n'avait pas besoin de vicaire pour la gouverner [1], et qu'aucune église n'avait reçu de lui autorité sur toutes les autres.

Mais, en rejetant unanimement pour l'Église la forme de gouvernement monarchique, les protestants ne furent point d'accord sur celle qu'il convenait d'y substituer. Ceux qui tenaient à lier ensemble, par un même gouvernement, les différentes églises protestantes subsistant dans un même État, se partagèrent entre trois systèmes. Les uns, remontant à l'époque immédiatement antérieure à celle de l'établissement de la papauté, et considérant l'Église du IV^me^ siècle comme un modèle auquel on pouvait légitimement se conformer, substituèrent à la monarchie le gouvernement aristocratique, et laissèrent à la tête des églises des évêques et des archevêques, auxquels ils conservèrent à peu près les mêmes attributions que du temps d'Ambroise et d'Augustin. L'église d'Angleterre, celle de Suède et, à un moindre degré, celles de Danemark, de Norwège, des Frères de Bohême et de Moravie, adoptèrent toutes l'épiscopat ; mais ce fut dans les deux premières qu'il eut le plus de puissance. Bancroft, archevêque de Cantorbery, et Whitgift allèrent jusqu'à soutenir qu'il était d'institution divine (1585). En Allemagne, Luther et surtout Mélanchthon n'auraient pas été éloignés de conserver les évêques, ne fût-ce que pour faire contre-poids à l'autorité excessive des princes ; mais ils furent obligés de renoncer à ce dessein, et on les remplaça par des « surintendants » ou inspecteurs succédant aux « visiteurs » ecclésiastiques. En

[1] *Confession helvétique*, c. 17, 9, 67.

Danemark, depuis 1683, les surintendants prirent le titre d'évêques, mais sans que leur pouvoir s'en accrût sensiblement[1].

### III. RÉGIME PRESBYTÉRIEN

Tandis que les églises d'Angleterre et de Scandinavie conservaient jusqu'à un certain point la hiérarchie du IV^me^ siècle, d'autres, à la tête desquelles il faut compter la plupart des églises dites réformées et principalement celles qui suivirent les principes de Calvin, remontant à une époque plus ancienne encore, allèrent chercher leur modèle de gouvernement ecclésiastique aux temps apostoliques, au I^er^ et au II^me^ siècle, où tous les ministres du culte étaient égaux en dignité et en pouvoir, où le titre d'*episcopus* équivalait à celui de *presbyter*, et où c'était l'assemblée des prêtres, le *presbyterium* tout entier qui exerçait l'autorité souveraine. Elles rétablirent même la forme de gouvernement presbytérienne ou représentative. Ce système reposait sur le principe d'une égalité parfaite entre tous les ministres de l'Évangile; il attribuait en conséquence le gouvernement de chaque église, non à l'un de ces ecclésiastiques en particulier, mais à la réunion des ecclésiastiques et des laïques qui leur étaient adjoints, c'est-à-dire au consistoire. Plusieurs églises consistoriales voulaient-elles s'unir entre elles, l'autorité générale appartenait de même à une réunion des députés des divers consistoires qui prenaient le nom de colloques. Au-dessus des colloques se trouvaient les synodes provinciaux, qui unissaient entre elles les églises de plusieurs colloques. De même les synodes provinciaux pouvaient encore avoir au-dessus d'eux des synodes nationaux qui unissaient entre elles toutes les églises d'un même État. Au lieu donc que, dans le système épiscopal, le lien entre les diverses églises s'établissait par une hiérarchie d'ecclésiastiques supérieurs les uns aux autres en pouvoir, prêtres, évêques, archevêques, dans le système presbytérien il s'établissait au moyen d'une hiérarchie d'assemblées, représentant des associations d'églises de plus en plus nombreuses.

Si le système épiscopal fut préféré dans les États où régnait encore une grande inégalité de rangs, le système presbytérien devait naître au sein d'États républicains. Zwingli mit à la tête du synode composé

[1] Gieseler, III 2, 371. Schenkel, 664 ss.

d'ecclésiastiques et de laïques un président à vie nommé *antistes*, qui jouissait d'un droit d'inspection sur ses collègues. Calvin, plus strictement fidèle au principe d'égalité, n'admit à la tête du consistoire qu'un président renouvelé chaque semaine. Mais, en fait, selon le vœu de ses collègues, Calvin, jusqu'à sa mort, présida constamment le consistoire. Après lui, Bèze fit nommer des modérateurs annuels, mais lui-même fut fréquemment réélu à cette place; puis, à Genève, on revint, en 1580, aux modérateurs hebdomadaires. Sauf dans la Suisse allemande, c'est en général sur le modèle calviniste que fut organisé le système presbytérien dans les Églises réformées; il s'établit en 1552 dans celles de France dont le premier synode national fut tenu en 1559, entre 1561 et 1566 dans celles de Hollande, et définitivement en 1592, adopté par celle d'Écosse; il le fut, à leur imitation, par les duchés de Juliers, de Clèves et de Berg; en Allemagne, par Philippe, landgrave de Hesse, qui, dès l'an 1527, sous les inspirations de Lambert d'Avignon, établit un régime à peu près presbytérien. Le Palatinat du Rhin reçut aussi, en 1564, un gouvernement tout semblable. Les Suisses eurent des consistoires et des synodes provinciaux et nationaux. Il fut même question d'établir des synodes plus généraux encore qui régleraient souverainement les affaires de toutes les Églises presbytériennes; le synode de Dordrecht eut une semblable prétention; mais elle échoua, et les églises que nous venons de nommer ne furent dès lors unies que par un lien purement spirituel.

## IV. RÉGIME CONGRÉGATIONALISTE

Enfin, à côté des systèmes principaux de gouvernement ecclésiastique mentionnés tout à l'heure, il s'en établit un troisième qui s'éloignait plus encore du régime romain et dont les sectateurs prétendaient se rapprocher plus que les précédents de celui des premiers chrétiens. Nous voulons parler du système *indépendant* ou *congrégationaliste*. Le premier qui le proposa fut un Anglais, nommé Brown. Issu d'une famille distinguée du comté de Rutland et allié de Cecil Burleigh, chancelier d'Élisabeth, Brown avait étudié à Cambridge où il s'était fait bientôt connaître par ses attaques contre la hiérarchie et le culte anglicans. A Norwich, il se mit à la tête d'une église d'anabaptistes hollandais. Les persécutions qu'il s'attira ne firent qu'accroître

son influence auprès de son parti : on le crut véritablement inspiré. Délivré de sa prison par le crédit de lord Cecil, il se rendit dans les Pays-Bas et fonda à Middlebourg, en Zélande, une église nouvelle, d'après la théorie de gouvernement qu'il avait énoncée en 1580 dans son livre : « Vie et mœurs des vrais chrétiens. »

Il n'admettait d'autre lien entre les églises particulières que celui de la charité. Toute communauté de fidèles se réunissant régulièrement en un certain lieu, ne comptât-elle que sept membres, formait, selon lui, un tout complet et indépendant, qui n'avait besoin pour s'établir et subsister d'aucune autorité ecclésiastique, d'aucun ministère de droit divin. Tous ses membres étaient parfaitement égaux ; ils pouvaient tous également, lorsqu'ils y étaient appelés par la communauté, et sans aucune instruction scientifique préalable, exercer les fonctions ecclésiastiques ; la communauté avait également le droit de les suspendre ou de les destituer, ainsi que d'admettre ou d'exclure souverainement l'un quelconque de ses membres. Quand le groupe devenait trop nombreux pour continuer à se rassembler dans un même local, il se divisait, mais aucune des communautés formées par ces partages n'exerçait sur les autres un droit quelconque de juridiction ; elles vivaient ensemble sur le pied d'églises sœurs ; en cas d'erreur ou d'hérésie, elles s'adressaient des avertissements ; en cas de refus d'y déférer, elles rompaient l'une avec l'autre le lien de la communion, mais sans pouvoir exercer l'une sur l'autre aucune sorte d'autorité coactive. Les droits des pasteurs se restreignaient à la communauté qui les avait élus, et d'ailleurs tout fidèle pouvait également prendre la parole dans les assemblées, proposer des questions et exprimer son avis sur les doctrines professées par le prédicateur.

On voit qu'en fait d'organisation ecclésiastique, le système romain et le système congrégationaliste formaient les deux extrêmes opposés. Tandis que l'un prétendait lier ensemble toutes les églises particulières, en quelque lieu qu'elles fussent, sous l'autorité d'un chef unique, le système de Brown n'admettait aucun lien entre les églises, même existant dans une même ville, dès qu'elles s'assemblaient dans des locaux différents. Entre ces deux systèmes se plaçaient le système épiscopal et le système presbytérien qui cherchaient tous deux à lier ensemble les églises d'un même État, l'un par une hiérarchie de dignitaires, l'autre par une hiérarchie d'assemblées représentatives, puis entre le système

épiscopal et le presbytérien, on trouve encore le système luthérien des surintendants et celui des antistès établi par Zwingli.

Le premier essai de Brown à Middlebourg ne réussit point; la communauté qu'il y avait fondée tomba dans l'anarchie. Découragé, il revint en Angleterre, erra longtemps çà et là, cherchant à faire des prosélytes, s'attirant partout où il allait les foudres de l'autorité ecclésiastique. L'excommunication dont il fut frappé, en 1590, par l'évêque de Peterborough ayant fait quelque impression sur lui, il se soumit, rentra dans l'église anglicane, obtint même un bénéfice, mais sa turbulence habituelle, son horreur de tout frein, de toute règle, lui suscita de nouveaux châtiments ; en 1630 il mourut en prison à Northampton, se glorifiant, sur son lit de mort, d'avoir été emprisonné trente-deux fois.

Cependant, quoiqu'il fût rentré dans l'église anglicane, son système avait continué à trouver des partisans. En 1593 on comptait en Angleterre 20,000 brownistes[1]; sur leur refus de se soumettre, un décret rigoureux du parlement fut lancé contre eux, quelques-uns furent punis de mort, d'autres s'enfuirent en Hollande. Là, le malheur les rendit plus traitables. Deux d'entre eux, Robinson et Jacob, sans abandonner les principes de Brown, les soutinrent d'une manière moins absolue et moins anarchique. Robinson [2] limita les principes de Brown en ce sens, que nulle église ne devait appeler à son service que des hommes qualifiés par leur caractère, leurs connaissances, leur naissance et leurs talents; de plus, au point de vue intolérant de Brown, qui refusait le titre de chrétiennes à toutes les églises constituées sur un principe différent du sien, Robinson substituait cette maxime que dans les églises épiscopales et presbytériennes pouvait se trouver un véritable esprit chrétien, maxime d'une grande portée alors et qui favorisa les progrès de la tolérance et de l'égalité des cultes. Quant à son principe de gouvernement ecclésiastique, il le formulait ainsi: *Cœtum quemlibet particularem esse totam, integram et perfectam ecclesiam independentem..... sub ipso Christo.* De là le nom d'*Indépendants* donné aux partisans de ce principe, surtout depuis les troubles politiques de l'Angleterre, mais auquel ils préféraient eux-mêmes celui de congrégationalistes, moins odieux aux deux partis.

[1] *Zeitschr. für hist. Theol.*, an 1848, p. 130.

[2] *Real-Encyl.*, VI, 654.

Robinson, après avoir fondé à Leyde une communauté d'indépendants mitigés, donna (1616) à Jacob, son associé, la mission d'en fonder une autre à Londres, laquelle servit de modèle à toutes celles qui s'élevèrent plus tard en Angleterre. Après avoir, pendant vingt ans, échappé à la vigilance de l'épiscopat, elle fut enfin découverte par les espions de l'évêque de Londres; une partie de ses membres furent enfermés, les autres s'enfuirent dans la nouvelle Angleterre. Mais la fermentation qui régnait dans la Grande-Bretagne fut favorable aux congrégationalistes. Une enquête dirigée contre eux en 1640 et qui eut pour résultat la dissolution de leurs assemblées, ne fit qu'attirer l'attention publique sur leur parti. Il se multiplia extrêmement dès lors et se recruta d'hommes éminents, tels que Milton qui, en 1659, proposait de n'avoir que des églises indépendantes, dont les pasteurs, ainsi que les apôtres, à côté de leurs fonctions religieuses, exerceraient divers métiers.

Les trois principaux systèmes de gouvernement ecclésiastique se trouvant ainsi en présence, l'Angleterre, grâce surtout aux mouvements à la fois politiques et religieux qui y éclatèrent bientôt, ne pouvait manquer de devenir pour eux le théâtre d'une lutte sérieuse.

La forme du gouvernement ecclésiastique n'y fut pas le seul objet du débat; il s'y mêla aussi des controverses sur la doctrine, sur la forme du culte, même sur la forme et la couleur du costume ecclésiastique; mais la question hiérarchique, plus étroitement liée aux débats politiques de cette époque, demeura toujours sur le premier plan [1].

## V. LUTTE ENTRE CES TROIS RÉGIMES.

C'est entre le système épiscopal et le système presbytérien que la lutte s'engagea d'abord.

La reine Élisabeth, on s'en souvient, jalouse de gagner la soumission des nombreux catholiques romains qui peuplaient encore la Grande-Bretagne, amie d'ailleurs en toutes choses d'une certaine pompe, d'une certaine représentation, avait non seulement conservé l'ancienne hiérarchie, mais réintroduit dans le gouvernement, aussi bien que dans le culte anglicans, le plus qu'il lui avait été possible d'institu-

[1] *Real-Encyl.*, XII, 361 ss. Guizot, *Hist. de la révolut. d'Angleterre.* Mosheim, *Hist. ecclés.*, IV, 332.

tions et d'usages empruntés au catholicisme; elle regardait l'épiscopat ainsi que l'aristocratie comme un accompagnement naturel de la pompe royale, et, en ce sens, comme nécessaire au maintien de la royauté, la pompe cérémonielle du culte comme un moyen efficace d'entretenir chez le peuple le respect pour la religion et pour l'autorité civile.

Ce demi-catholicisme anglican, décrété par la couronne dans des vues politiques, déplut aux réformés anglais qui, pendant les persécutions de la reine Marie, ayant trouvé un asile en Suisse, à Genève et chez les réformés de l'Allemagne, avaient appris à goûter les institutions calvinistes et dont l'exil avait accru l'antipathie pour tout ce qui rappelait le culte romain. A leur retour dans leur patrie, ils profitèrent du crédit que leur qualité de martyrs du protestantisme leur donnait auprès du peuple pour réclamer contre ce qu'ils appelaient des restes de papisme, et demander hautement l'établissement de la discipline et du culte de Genève, seuls purs selon eux, seuls conformes à ceux de l'Église primitive. Sans se laisser effrayer par l'*Acte d'uniformité* que publia Élisabeth, en 1562, ni par les amendes et les sentences de déposition, si ce n'est même de confiscation et de mort dont elle frappait les non-conformistes, les *Puritains*, comme on les appelait [1], destitués de leurs fonctions et chassés de leurs églises, formèrent des assemblées particulières, et l'an 1566 se constituèrent en églises presbytériennes schismatiques strictement attachées aux institutions de Calvin. Les persécutions qu'ils eurent à souffrir, dès 1567, ne firent que redoubler leur obstination et leur violence. De la résistance aux institutions ecclésiastiques d'Élisabeth, ils passèrent facilement à des actes d'hostilité contre son gouvernement. Nombreux surtout dans les classes marchandes, parmi les petits fermiers des campagnes, et même parmi quelques grands propriétaires enrichis des biens de l'Église, les puritains s'étaient habitués, sous le règne de Marie, à nier la doctrine du droit divin des rois, et à opposer à leur despotisme toutes les déclarations antimonarchiques qu'on peut trouver dans les Écritures [2]. Ils se sentaient appuyés par les protestants d'Écosse, qui, sous les auspices de Jean Knox et comme eux sous les inspirations de Calvin, avaient adopté le régime presbytérien, en même temps qu'ils s'étaient imbus de l'esprit républicain. Ils ne

[1] Leur adage était : *Auctoritas scripturarum, simplicitas ministerii, puritas ecclesiarum.* C'est de là que leur vint leur surnom.

[2] Macaulay, I, 45.

doutaient point que Jacques VI, qui avait été élevé dans les mêmes principes, et qui, à la mort d'Élisabeth, devait unir la couronne d'Angleterre à celle d'Écosse, ne donnât gain de cause à leur parti. Mais ils furent trompés dans leur attente.

Jacques Stuart qui, dès longtemps, avait remarqué chez les ministres presbytériens un esprit d'indiscipline peu favorable aux intérêts de la royauté, manifesta assez ouvertement son antipathie contre leur système, dès que sous le nom de Jacques Ier il fut monté sur le trône d'Angleterre : « Point d'évêque, point de roi, » telle était sa devise favorite. Dans une conférence tenue à Hampton-Court, où il appela les théologiens des deux partis, il disputa lui-même contre les puritains, et croyant les avoir convaincus d'erreur, parce qu'il les avait réduits au silence, il leur enjoignit de se conformer à la liturgie consacrée, poursuivit les récalcitrants, destitua Abbot, archevêque de Cantorbéry, qui demandait quelques concessions à leur manière de voir, et le remplaça par William Laud, leur persécuteur. Ces mesures leur parurent d'autant plus odieuses que, dans son indifférence religieuse affectée, Jacques montrait aux catholiques des sentiments beaucoup plus modérés et presque favorables, malgré l'atroce complot qu'ils avaient tramé contre sa vie en 1605 [1].

Charles Ier, son fils et son héritier, se conduisit d'après les mêmes maximes. Prince faible, marié à une ardente catholique, Henriette de France, qui avait stipulé pour elle-même l'exercice de son culte dans le palais, il poussa encore plus loin que son père la complaisance pour le parti catholique. Par l'organe de l'archevêque Laud, il se montra ouvertement hostile, non aux institutions seulement, mais encore aux doctrines de l'église de Genève; il éleva plus haut que jamais l'autorité des évêques, et donna à penser à ses sujets qu'il ne serait peut-être pas bien éloigné de revenir à l'Église romaine, ni l'archevêque Laud d'accepter un chapeau de cardinal.

Pendant qu'il exaspérait ainsi les zélateurs réformés par son despotisme religieux et par ses sympathies catholiques [2], il n'irritait pas moins les patriotes par ses velléités absolutistes, ses impositions illéga-

[1] Ce furent les artifices des catholiques qui le détournèrent de porter des secours à son gendre, Frédéric V, électeur palatin, chassé de ses États au début de la guerre de Trente ans (Voy. Macaulay, I, 62).

[2] Guizot, *Révol. d'Angleterre*, VII.

les, et ses attaques inconsidérées contre l'autorité du parlement. En flétrissant les amis de la liberté du titre injurieux de puritains, il apprit à ces deux partis à s'unir entre eux et à conspirer ensemble contre l'autorité royale. Enfin, il voulut agir en Écosse comme en Angleterre, y rétablir par la force l'autorité des évêques qui y était abolie depuis 1592, et y introduire en 1637 la liturgie anglicane. Ce fut le signal de sa perte. Dès l'année suivante, les divers ordres de la nation écossaise formèrent ensemble une ligue sous le nom de *Covenant* [1], pour résister à des innovations qui tendaient directement, disaient-ils, au triomphe du papisme ; ils abolirent effectivement toutes les institutions de Charles I[er] et de son père. Le roi voulut employer la force des armes pour les soumettre, ils prirent les armes à leur tour et s'apprêtèrent à lui résister. La révolte ne tarda pas à s'étendre en Angleterre. N'ayant pas d'armée permanente, Charles fut obligé, pour se procurer les subsides nécessaires, d'assembler le *long parlement* (1640). Bien loin de lui accorder les fonds qu'il demandait, la chambre des communes, déjà remplie de puritains, lui adressa les reproches les plus amers sur son administration, et s'établit à son égard dans un état d'hostilité déclarée. Sur ces entrefaites survint, en 1641, l'horrible massacre des protestants d'Irlande. Le chef des sicaires eut l'impudence de désigner comme ses complices le roi et la reine d'Angleterre. Quelque fausse que fût cette imputation, elle trouva du crédit au milieu d'une populace irritée, et, la guerre éclata ouvertement entre le roi et son parlement en 1642.

Si Charles fut soutenu par le clergé et la noblesse, le parlement, ayant pour lui la majorité du peuple de la capitale et des grandes villes, l'emporta dès les premiers combats. Le roi fut obligé de quitter Londres ; aussitôt le parlement, pressé de se débarrasser de ses partisans, exclut, le 6 février 1642, tous les évêques de la chambre haute, disant qu'il ne convenait pas qu'ils se trouvassent mêlés dans des transactions de l'ordre temporel. Au mois de septembre suivant, il destitua tous les archevêques, évêques et archidiacres, prononça l'annulation de leurs titres, la réunion de leurs propriétés au domaine de l'État, et l'application de leurs revenus, soit à l'entretien des titulaires dépos-

[1] C'était le mot consacré dans la version anglaise de la Bible pour désigner l'alliance d'Israël avec Dieu ; il servait à indiquer le caractère religieux que le puritanisme écossais affectait de donner à sa ligue contre le roi.

sédés, soit à celui de prédicateurs qu'on chargerait de prêcher l'Évangile dans les villes et dans les campagnes.

Le gouvernement épiscopal supprimé, il s'agissait de déterminer celui qu'on y substituerait. Le parlement décida que ce serait l'affaire d'un synode général de l'église anglaise qui s'ouvrirait le 1er juillet 1643, à Westminster. Il nomma pour y siéger des théologiens des divers partis religieux qui divisaient l'Angleterre, le chargea non seulement de déterminer la nouvelle forme de gouvernement ecclésiastique, mais encore de rédiger une nouvelle discipline, de nouveaux formulaires de foi, en exprimant le désir qu'autant que possible l'uniformité pût s'établir à ces divers égards entre toutes les églises du royaume, et dans ce but il sollicita la commission de l'église d'Écosse d'y envoyer aussi des députés. Grâce à l'abstention des députés épiscopaux, les presbytériens y obtinrent la principale influence, en sorte que, dès avant la guerre, le *Comittee for scandalous ministers*, nommé par le parlement, avait déposé mille pasteurs et, durant la guerre, en destitua deux ou trois fois autant, le plus grand nombre par la seule raison qu'ils étaient royalistes. Parmi eux se trouvaient des hommes d'un grand mérite, tels que Usher, Pearson, Pococke, Walton, qui furent réduits à la misère ou jetés en prison ; tous furent remplacés par des puritains. L'influence du parti presbytérien s'accrut encore par l'alliance avec l'Écosse. Grâce à cet appui, le 13 octobre 1647, le parlement décida que dans l'espace d'un an le presbytérianisme serait introduit dans toutes les églises d'Angleterre.

Mais il est dans le caractère des révolutions violentes de ne s'arrêter que lorsqu'elles sont arrivées à leur dernier terme, et sont tombées aux mains des partis les plus extrêmes. Derrière les presbytériens vainqueurs qui venaient de sceller leur victoire par le supplice de leur ennemi, l'archevêque Laud, condamné comme coupable de haute trahison, se trouvait le troisième parti, celui des indépendants, beaucoup plus absolu, et qui ne voulait pas plus de consistoires que d'évêques, pas plus du régime représentatif dans l'Église que du régime aristocratique ou monarchique, mais le système démocratique pur [1]. Les indépendants émigrés en Amérique, depuis l'année 1610, n'avaient cessé d'exercer une grande influence sur ceux d'Angleterre, leurs nombreux

[1] *Zeitschr. f. hist. Theol.*, an 1848, p. 134.

ouvrages franchissaient les mers, se répandaient dans leur pays natal, où, au milieu de circonstances critiques qui exigeaient de la part des ennemis de la royauté un redoublement d'énergie, leurs principes absolus trouvaient toujours plus d'adhérents parmi le peuple et même dans les rangs supérieurs. Depuis qu'ils avaient tenu tête au roi qui, en 1640, avait essayé de dissoudre leurs assemblées, ils s'étaient fait un parti considérable dans le parlement. Recrutés d'une multitude de leurs frères récemment revenus de l'exil, rassemblés dans les comtés de l'Est, dès 1643, ils étaient en majorité dans l'armée anti-royaliste [1], d'où par le bill astucieux de « renoncement à soi-même, » ils avaient écarté les officiers presbytériens; et de même que ce parti s'était allié aux parlementaires, le parti épiscopal aux royalistes, ils s'étaient aussi flanqués d'un parti politique, en s'alliant aux républicains ou niveleurs.

Après la victoire remportée sur le roi à Naseby, en 1645, et à laquelle ils avaient eu la principale part, ils profitèrent de leur crédit pour prendre en main la haute direction des affaires civiles et ecclésiastiques. Sous la conduite de Cromwell, ce despote révolutionnaire, les indépendants firent transporter Charles au sein de l'armée, tinrent un conseil où ils le firent déclarer incapable de régner, provoquèrent l'épuration du parlement, instruisirent le procès du roi et le firent condamner à mort [2]. Charles fut exécuté à Londres, le 29 janvier 1649, la répu-

[1] Parmi ces indépendants radicaux se distinguaient les hommes dits *de la cinquième monarchie*, parce qu'ils soutenaient que le cinquième royaume, annoncé par Daniel, le royaume des saints qui devait durer mille ans sur la terre, avait commencé et qu'ils étaient eux-mêmes ces saints.

[2] Voici en quels termes étranges cette révolution est racontée par un des partisans de Cromwell : « Les négociations nouées avec le roi, dit un des généraux puritains présents au conseil tenu par eux en 1648, nous parurent d'une coupable confiance en la sagesse de l'homme, et éloignées du droit chemin de la simplicité de la foi. Nous consacrâmes un jour à la prière, un second à prier encore et à chercher Dieu dans l'Écriture. Cromwell nous exhorta ensuite à un sévère examen de nos actions pour y trouver la cause des châtiments divins. Nous nous confessâmes nos péchés les uns aux autres, et nos sanglots nous permettaient à peine de parler. Enfin le Seigneur dirigea nos démarches. Nous reconnûmes comme notre devoir de combattre contre l'ennemi et de faire rendre compte à Charles Stuart du sang qu'il avait versé, et des nombreux dommages qu'il avait attirés à la cause du Seigneur et de cette pauvre nation. » C'est avec ce jargon puritain qu'on en vint à faire monter sur l'échafaud un roi dont le seul crime était de la faiblesse, jointe à une trop haute idée de ses droits comme souverain.

blique anglaise proclamée, mais la liberté, à peine conquise, fut bientôt confisquée par Cromwell, qui, n'osant s'attribuer la dictature, se fit nommer le Protecteur.

Dès le moment où le pouvoir passa des mains des presbytériens aux mains des indépendants, l'exécution du décret du parlement pour l'établissement du régime presbytérien avait été forcément suspendu, et le parti victorieux ne se pressait point de le mettre à exécution. Ainsi, tandis que les décisions du synode de Westminster, la liturgie, le formulaire de foi, les deux catéchismes qui y furent rédigés, la discipline et la forme du gouvernement ecclésiastique qu'on y arrêta, furent adoptés par l'église d'Écosse, et y ont encore autorité, sous le titre de *Westminster standards*, en Angleterre elles ne purent obtenir force de loi. Pendant les onze ans qu'y dura la république, sous le protectorat de Cromwell, ce pays fut livré à l'anarchie spirituelle, et d'innombrables sectes mystiques, chiliastes, anabaptistes ou antinomiennes, y pullulèrent durant cette période, sous une multitude de noms [1]. Il est vrai que beaucoup de chaires, soit dans les paroisses, soit dans les universités, y demeurèrent, avec l'aveu du parlement, occupées par les presbytériens. Ce fut, comme le remarque Guizot, une satisfaction que Cromwell crut devoir donner à ce parti et au peuple anglais lui-même, qui tenait à avoir des ministres instruits, pieux et honorés [2]. Mais les sectes dont nous venons de parler obtinrent la pleine liberté de prédication et d'action que les presbytériens, au pouvoir, leur auraient certainement refusées. Cromwell n'excepta de sa tolérance que les papistes et les épiscopaux. Il choisit ses propres chapelains parmi les indépendants qui fondèrent de nombreuses congrégations, et sans parvenir à faire prédominer leurs maximes, obtinrent, surtout dans l'armée, une très grande influence.

Ainsi l'on voit que dans l'espace d'une dizaine d'années les trois formes principales de gouvernement ecclésiastique avaient successivement prévalu en Angleterre, correspondant chacune à l'une des différentes évolutions du gouvernement civil.

Le règne des presbytériens et des indépendants fut, comme on le sait, de courte durée. Onze ans après la mort tragique de Charles I^er^ et

[1] Voyez-en le détail dans Dorner, *Hist. du protest.*, p. 399 ss.
[2] *Révol. d'Angleterre*, I, 303, 308.

deux ans après celle de Cromwell, le général Monk, qui avait longtemps servi la république avec les apparences de l'attachement le plus sincère, usa du pouvoir dont il était investi pour rétablir l'autorité du roi et du parlement. Au retour de Charles II, les ennemis du régime épiscopal, compris sous le nom de *dissenters*, formant un corps extrêmement nombreux, on eût désiré le réunir à l'église établie; mais les évêques mirent à cette réunion des conditions si dures qu'il fallut y renoncer. Le parlement publia, en 1662, « l'Acte d'uniformité, » en vertu duquel tout ecclésiastique devait signer incessamment la liturgie anglicane, et aucun ne pouvait administrer la sainte Cène s'il n'avait reçu la consécration des mains d'un évêque. En conséquence de cet acte, plus de 2000 ecclésiastiques non-conformistes quittèrent leurs fonctions et furent réduits à vivre d'aumônes; sous le règne de Charles II, plus de mille d'entre eux moururent en prison ou furent condamnés à d'énormes amendes. La seconde révolution provoquée en partie par ces violences y mit bientôt un terme. En Écosse, Charles II se montra encore plus sévère: après avoir réintroduit les évêques dans le parlement, il fit défendre sous peine de mort les assemblées des presbytériens, fit mourir sur le gibet les principaux de leurs ecclésiastiques réfractaires, et en bannit en Amérique 300 autres qui périrent dans un naufrage. Quant aux indépendants, frappés par les mêmes édits, ils durent avec les républicains d'Angleterre et d'Écosse quitter le pays; la plupart se transplantèrent en Amérique où leur système de gouvernement devint celui de la plupart des sectes.

Ces persécutions contribuèrent beaucoup à la chute des Stuarts, surtout lorsque l'on connut leurs penchants pour le papisme, leur alliance avec la France, et le catholicisme déclaré du duc d'York, successeur au trône. La révolution en faveur de Guillaume III, tout en maintenant dans l'église le régime épiscopal, améliora le sort des dissidents. Par son édit de tolérance publié en 1689 et dont les sociniens furent seuls exclus, les « dissenters des trois dénominations, » savoir les presbytériens, les indépendants et les baptistes, purent tenir des assemblées religieuses, pourvu que ce fût à huis ouverts, et prêcher en public hors de Londres, moyennant une inscription peu coûteuse; mais ils devaient payer les droits à l'église établie, signer, sauf un ou deux, ses articles de foi. D'ailleurs ils ne pouvaient remplir aucune fonction publique, ni être admis dans les universités nationales qu'ils

n'eussent communié dans l'église anglicane, ni se marier, ni faire baptiser leurs enfants ailleurs que dans son sein et par des prêtres anglicans. Ces restes de vexations n'empêchèrent point les dissenters de croître encore en nombre et en influence.

En Écosse, où le système presbytérien avait régné sans partage depuis 1592 et où il venait de subir, sous Charles II, des persécutions si violentes, Guillaume III lui rendit sa prépondérance, et crut devoir permettre au parlement écossais de supprimer de nouveau l'épiscopat.

---

# CHAPITRE III

## CULTE

La tendance spiritualiste qui formait le caractère essentiel du protestantisme et que nous avons vue déjà se manifester dans le gouvernement intérieur de ses églises, se montre plus clairement encore dans les changements qu'il apporta au culte chrétien.

Pendant le moyen âge, ce culte s'était perverti et matérialisé principalement à trois égards : 1° Quant aux objets auxquels il s'adressait; 2° quant à la forme qu'il avait revêtue; 3° quant à l'efficace attribuée à ses actes et particulièrement aux sacrements.

### I. OBJETS DU CULTE

Au premier égard, la réforme purifia le culte chrétien de ce mélange de polythéisme, d'idolâtrie et de fétichisme que dès le IV[me] siècle, et bien plus encore pendant le moyen âge, l'influence des païens convertis y avait introduit. Tout en accordant à Marie et aux saints ces sentiments de vénération et d'émulation chrétienne que leurs vertus devaient inspirer, elle ne leur reconnut plus la fonction d'intercesseurs auprès de Dieu, encore moins la puissance divine que leur attribuait le vulgaire; elle supprima toutes ces litanies qui étaient récitées en leur honneur, à plus forte raison supprima-t-elle le culte rendu à leurs images et à leurs reliques. A ce point de vue, sans doute, leur zèle fut parfois entaché de précipitation et de violence. En détruisant au hasard dans les pays dont ils se rendaient maîtres, les images et les statues des saints, en profanant leurs reliques, ils se faisaient accuser par les populations de mépriser, d'outrager ces pieux personnages qui, par leur vie

sainte et dévouée, avaient fait profession de suivre les traces de Jésus-Christ. On sait combien ce zèle iconoclaste déployé sans ménagement à Wittenberg pendant la captivité de Luther, fit de tort à son parti, et combien, plus tard, il nuisit à la cause des réformés français et excita contre eux les fureurs de la multitude.

D'un autre côté, il eût été à désirer qu'en affranchissant leurs disciples des restes d'idolâtrie et de fétichisme encore vivaces dans le moyen âge, les réformateurs les eussent affranchis de même des croyances dualistes dont ils étaient restés imbus. On a déjà vu à quel point l'ignorance des lois de la nature accréditait encore chez les chrétiens l'idée de la puissance du diable en qui ils personnifiaient le principe du mal. Tout ce qui apparaissait de malfaisant dans l'ordre physique ou moral, et où l'action des agents naturels ne se montrait pas avec évidence, lui était attribué. Aux yeux du vulgaire, Satan partageait avec Dieu le gouvernement du monde; il avait, comme lui, son culte, culte d'adoration chez quelques insensés qui, moyennant un pacte prétendu conclu avec lui, se croyaient investis d'une partie de ses pouvoirs; chez la foule, culte de terreur, qu'exploitait au profit de sa propre domination le clergé chargé de découvrir et de déjouer ses artifices. De l'enfer, son domaine, étaient censées émaner perpétuellement des influences malignes qui faisaient échec à la puissance divine, des êtres malfaisants dont Dieu lui-même, pour exercer ses vengeances, ne dédaignait pas de se servir.

A l'exception de Zwingli qui sous ce rapport, comme sous plusieurs autres, se montre supérieur à son siècle[1], ce dualisme était encore en plein crédit chez les réformateurs, et se conserva dans les pays protestants aussi longtemps que les sciences physiques et médicales demeurèrent dans l'état d'enfance où la réforme les avait trouvées, et d'où elle n'a réussi qu'à la longue et d'une manière indirecte, par l'éveil de l'esprit d'examen, à les faire sortir. Le spirituel auteur de « l'autobiographie de Satan, » lui fait dire : « Ne croyez pas que le protestantisme vous ait affranchis de ma tyrannie. Jamais au contraire la société n'en fut plus préoccupée qu'à l'origine de cette révolution[2]. » Luther avait emporté du cloître toutes les illusions et les terreurs démoniaques dont on l'y avait bercé. On en retrouve des traces dans ses lettres, dans

[1] Mœrikofer, *Ulrich Zwingli*, II, 473 s.
[2] John R. Beard, *Autobiography of Satan*. London, 1872, p. 275.

ses écrits, dans ses entretiens. Ce qu'on appelle ses « propos de table, » sont pleins de récits de possessions, d'enlèvements diaboliques, d'histoires d'enfants procréés par le diable, lesquels n'avaient pas d'âme, et qu'il recommandait de jeter dans la rivière, pour délivrer la maison de cette funeste engeance. La conséquence qu'il n'en tirait peut-être pas lui-même, était que tous sorciers, comme ministres de Satan, devaient être mis à mort.

Calvin n'était guère moins crédule à cet endroit. Dans une lettre de l'an 1546[1], il raconte à Viret qu'un nommé Téron, ivrogne et libertin dont la femme et les enfants venaient de mourir de la peste et qui, se voyant lui-même menacé, avait refusé les secours de la religion, maudit Calvin, renié Dieu et, s'étant voué au diable, avait été emporté par celui-ci au milieu d'un tourbillon, à la vue des deux femmes qui le soignaient, et qu'après les recherches les plus exactes faites en présence de Calvin et des quatre syndics, on n'avait pu retrouver que son chapeau sur les bords du Rhône. Calvin, pendant son récit, voyant sur la figure de quelques-uns des assistants des signes d'incrédulité, avait fait éclater son indignation et, dans son sermon du lendemain, déclaré qu'il aurait mieux aimé endurer la mort que d'être témoin de l'endurcissement de ces moqueurs à la vue d'un si manifeste jugement de Dieu. Dans les années 1545 et 1546 la peste sévit de nouveau à Genève, comme ailleurs. Un peu plus de connaissance des lois de l'hygiène en aurait fait aisément découvrir la cause. On aima mieux l'attribuer à un enduit magique dont quelques sorciers auraient frotté les serrures des maisons. Là-dessus plus de trente malheureux, soupçonnés de sorcellerie furent dans l'espace de quatre mois, sans autre preuve de leur crime que de prétendus aveux arrachés par la torture, tenaillés et brûlés publiquement pendant que les femmes accusées du même crime avaient la main coupée, et tout cela sans que Calvin intervînt autrement que pour demander qu'on abrégeât leur supplice. A Genève, jusqu'au milieu du XVII^me^ siècle, on brûlait encore des sorciers. Ailleurs on en brûla encore bien plus tard.

[1] Calvin, Ep. 850.

## II. FORME DU CULTE

Le culte romain, quant à sa forme, présentait à la fois des déficits et des excès, que les réformateurs s'appliquèrent également à éviter. D'un côté, ils rendirent à la prédication, à l'explication de la parole sainte, trop longtemps négligée, le rang éminent qui lui avait autrefois appartenu. Ce fut l'objet d'un des premiers règlements de Luther; il voulut que dans chaque assemblée religieuse il fût lu et convenablement expliqué dans un langage intelligible à tous, quelque portion de l'Ancien ou du Nouveau Testament, et ce règlement fut suivi dans toutes les églises protestantes.

Quant à l'élément rituel qui prédominait dans le culte romain, les réformateurs le simplifièrent au contraire, afin de se rapprocher d'autant plus du principe de l'adoration de Dieu en esprit et en vérité; ils voulurent moins de fêtes, des cérémonies moins compliquées, plus de sobriété dans l'ornement et l'architecture des temples. L'art y perdit assurément; la peinture, la sculpture furent à peu près exilées du domaine de la religion, on ne souffrit plus de tableaux qui risquassent de détourner l'attention ou de tromper la dévotion des fidèles. Lorsqu'on eut à construire de nouvelles églises, au lieu de somptueux édifices appropriés à un culte varié et pompeux, on n'eut plus besoin que de salles d'auditoire où la place principale était réservée à la chaire plutôt qu'à l'autel; au lieu de grandes compositions musicales destinées à accompagner les rites de la messe, on n'eut plus que des chants assez simples pour être exécutés en chœur par tous les assistants.

D'un autre côté cependant, en débarrassant le culte des pompes jugées inutiles qui le surchargeaient, les réformateurs comprirent qu'on ne pouvait traiter les hommes tout à fait en esprits purs, que pour les intéresser et soutenir leur attention il fallait bien accorder quelque chose aux sens, admettre une certaine variété dans le culte, y conserver quelques symboles, et profiter pour l'édification des chrétiens de ces ressources dont la nature elle-même nous indique l'usage et que le christianisme primitif n'avait point dédaignées. Quant au degré jusqu'où il était permis d'y recourir, les fondateurs ou organisateurs des églises protestantes différèrent beaucoup entre eux selon leur propre caractère, le génie de leurs peuples, et le plus ou moins de ména-

gement que les circonstances leur imposaient. L'église anglicane fut celle de toutes qui conserva le plus des anciennes pompes romaines. Depuis Élisabeth, sa liturgie ne fut à beaucoup d'égards que l'ancienne liturgie, abrégée, épurée, ramenée à peu près à ce qu'elle était au IVme ou Vme siècle; elle renfermait un choix de fragments des liturgies de ce temps-là. Luther était aussi très disposé à conserver une partie du rituel et des formes catholiques; il ne comprenait pas qu'on attachât de l'importance à supprimer des cérémonies extérieures et des symboles qui pouvaient avoir leur utilité, quand l'esprit de piété était maintenu sous les formes. Il laissa à son Église une liturgie variée, conserva l'autel, les cierges, le crucifix, les fonts baptismaux, l'exorcisme dans le baptême, la confirmation, les fêtes des apôtres et celle de la vierge; il aurait conservé également les images, et même, dit-il, la messe en latin si on l'eût laissé faire, et si le parti iconoclaste ne l'eût entraîné en avant malgré lui [1].

Quant à l'observation du sabbat, Luther disait : « Qu'on fête le sabbat ou le dimanche, cela n'est pas nécessaire, ni obligatoire de par la loi de Moïse, mais plutôt par la loi de la nature qui veut qu'hommes et bêtes se reposent un jour de leurs travaux. La loi du sabbat est extérieurement supprimée pour les chrétiens, quoiqu'il soit bon de mettre à part un jour par semaine pour entendre et apprendre la parole de Dieu. » Il regardait donc comme contraire à la conscience, toute cessation forcée du travail le dimanche. « Je ne trouve nulle part, disait-il, que l'oisiveté soit un culte. Celui qui a la foi est au-dessus du sabbat [2]. »

Pour rendre sensibles aux yeux de la foule, et particulièrement de la jeunesse, les idées abstraites de sa doctrine, il s'aida quelquefois du génie de son contemporain Albert Durer, et de son ami Lucas Cranach qui gravèrent pour lui des traits de l'Ancien et du Nouveau Testaments (voyez son catéchisme); mais surtout il appela à son aide le plus spirituel et le plus religieux de tous les beaux-arts, et donna à la musique sacrée une grande place dans le culte [3]. Non content de con-

[1] Ce que Luther faisait par caractère et par penchant, Mélanchthon était disposé à le faire par ménagement et par politique. De là la position que nous lui verrons prendre dans la controverse sur les *choses indifférentes*.

[2] Schenkel, *Das Wesen des Prot.*, 749-758.

[3] *Qui musicâ non afficiuntur, truncis et lapidibus simillimi sunt.*

server les plus beaux hymnes de l'Église catholique, il composa lui-même les paroles et la musique d'un grand nombre de cantiques qui se chantent encore en Allemagne; il obtint des subventions pour des maîtres de chapelle[1], forma des chœurs, d'habiles musiciens qui, alternant avec le chœur des fidèles, exécutaient des chants plus figurés; après lui, la musique sacrée reçut encore dans son église de nouveaux développements. Zwingli, doué d'un génie plus positif que celui de Luther et plus hardi que celui de Mélanchthon, accorda moins qu'eux au culte extérieur.

Celui des trois grands réformateurs qui se montra le plus rigide à l'égard du rituel du culte fut Calvin; mieux doué du côté de l'intelligence que de celui de l'imagination, il taxait volontiers de superflu tout ce qui était cérémonie, appareil extérieur, de superstition tout ce que l'église romaine avait ajouté au culte primitif; peu s'en fallut qu'il n'y proscrivît les orgues, quoiqu'il recommandât le chant des psaumes, et eût fait traduire pour le culte la plupart de ceux de David[2]. Nous avons parlé des débats qu'il eut à soutenir avec les Bernois et leurs partisans à Genève, au sujet des quatre fêtes de semaine, que les Suisses avaient conservées, tandis qu'il n'admettait d'autres jours fériés que le dimanche, dont il rendit en revanche l'observation beaucoup plus sévère[3]. Il ne voulut non plus admettre, comme on l'a vu, ni les fonts baptismaux, ni les pains sans levain à la Cène, également conservés dans plusieurs cantons suisses.

Les États du sud-ouest de l'Allemagne, le Würtemberg en particulier, s'éloignèrent, comme Calvin, autant que possible du cérémonialisme romain. Mais Calvin lui-même fut dépassé par les puritains de l'Angleterre et de l'Écosse qui se scandalisaient de la liturgie d'Élisabeth, de l'usage des églises cathédrales, des instruments de musique qui s'y faisaient entendre, du surplis des ecclésiastiques, du signe de la croix, etc.; autant d'usages qui les empêchaient de reconnaître l'église anglicane comme légitime et qui suscitèrent de leur part des opposi-

[1] Burckhardt, 118.

[2] L'histoire du psautier réformé, jusqu'ici assez mal connue, a été l'objet de quelques travaux récents : Bovet, *Hist. du Psautier*, 1872. Douen, *Clément Marot et le Psautier huguenot*, Paris, 1878.

[3] Œcolampade, à cet égard, pensait à peu près comme Luther, que l'ordonnance de Moïse touchant le sabbat ne concernait pas les chrétiens, si ce n'est *quod caritas docet aliquam operis, et jumentis quietem, et ut commodius vacetur Deo.*

tions presque aussi vives que celles qui avaient la forme du gouvernement ecclésiastique pour objet.

### III. SACREMENTS

Le troisième et principal abus qu'on se proposa de réformer dans l'Église était relatif au nombre et à la vertu des sacrements.

Pour satisfaire à cette disposition des peuples enfants qui demandaient au sacerdoce les moyens de grâce et de pardon que l'Évangile nous enseigne à chercher en Dieu seul, en même temps pour faire vivre la multitude de personnes qui, à cette époque, n'avaient d'autres moyens d'existence que de se vouer au service du sanctuaire, pour justifier ces legs pieux, ces offrandes, ces fondations que l'Église réclamait pour leur entretien, il avait fallu rendre indispensable aux chrétiens l'intervention du prêtre. De là, au moyen âge, l'extension du nombre des sacrements. De là surtout l'efficace magique qui leur avait été de plus en plus attribuée; sans sacrements, point de grâces du ciel; sans prêtres, point de sacrements; avec ces deux principes, la subsistance et l'autorité du sacerdoce étaient largement assurées. Les sacrements avaient été définis, les moyens visibles par lesquels, *ex opere operato,* Dieu confère ses grâces invisibles; toutes les époques et les circonstances importantes de la carrière du chrétien, pour être accompagnées de ces grâces, avaient dû être marquées de ces sceaux. Point de mariage béni de Dieu, point de repentance efficace, point de mort sanctifiée, si le cachet sacerdotal n'y était apposé, point de salut pour l'enfant mort sans baptême, car la coulpe du péché héréditaire lui demeurait attachée. Pour l'adulte point de communion réelle avec son Sauveur, point de part aux bienfaits de sa mort si l'on n'offrait, si l'on ne renouvelait sans cesse pour lui ce sacrement vénérable, où les éléments du pain et du vin miraculeusement transformés à la voix du prêtre, devenaient le corps de Christ, véritablement immolé pour l'expiation des péchés non seulement des vivants et des assistants, mais des absents et des morts.

Les réformateurs firent la part moins belle au clergé: après quelques courtes hésitations sur le nombre des sacrements, où Luther, dans l'origine, était disposé à comprendre la pénitence, Calvin l'ordination, Zwingli l'ordination et le mariage, les réformateurs finirent, dans leurs

symboles de foi, par en réduire le nombre à deux seulement, le baptême et la sainte Cène.

### 1. BAPTÊME

Luther, conséquent avec son dogme du salut par la foi seule, avait été d'abord disposé à restreindre l'efficace des sacrements, à y voir moins des moyens indispensables de grâce, agissant *ex opere operato*, que des *adminicula gratiæ* agissant *ex opere operantis*. Il regardait alors l'acte sacramentel du baptême comme n'ayant qu'un sens purement subjectif en tant qu'acte et gage de la foi, et disait que ce qui entraîne la condamnation, c'est le mépris du sacrement, non son absence, que Dieu, qui ne veut pas nous sauver sans l'amour, peut nous sauver sans les sacrements. Mais quand il vit les anabaptistes soutenir l'absurdité du baptême des petits enfants, il prit, comme il l'avait déjà fait à d'autres égards, le contre-pied de l'opinion de ces sectaires démolisseurs, et se mit à prêcher la nécessité absolue du pédobaptisme. Dans la *Concordia Wittenbergensis* il affirme : *Infantibus per baptismum contingere remissionem peccatorum et donationem Spiritûs Sancti qui in eis efficax est pro ipsorum modo*. Il fit donc insérer dans la confession d'Augsbourg (art. 9) que c'était par cette cérémonie qu'offerts à Dieu, les petits enfants étaient faits participants de la grâce divine, qu'en un mot le baptême était nécessaire au salut, et ce fut pour cela qu'il conserva l'exorcisme, comme pour mieux témoigner qu'avant le baptême l'enfant appartenait encore au diable plutôt qu'à Dieu[1].

Zwingli et Calvin ne partagèrent point à cet égard l'opinion régnante. Tous deux nièrent la nécessité absolue du baptême pour le salut. Zwingli ne vit dans ce sacrement que le signe de l'entrée dans l'Église. Calvin prononça sans hésiter que ce n'est pas le baptême, mais la foi qui sauve. Il traita de folie l'idée de la damnation d'enfants non baptisés, et pour combattre ce préjugé dans l'esprit du peuple, il défendit de baptiser ailleurs que dans l'église, et par la main des ministres du culte. Tous deux cependant jugèrent incontestablement utile de conférer le baptême aux enfants comme sceau de leur admission dans l'alliance de Dieu, comme le symbole de la purification que la grâce de Dieu opérait dans leurs âmes, et, ajoutait encore Calvin, comme une

[1] Neander, *Dogmengesch.*, II, 289.

figure de la justice de Christ qui leur était imputée. Du reste, il restreignait cette efficace aux seuls élus; aux réprouvés le baptême ne servait de rien.

### 2. EUCHARISTIE

C'est sur l'article de la Cène que les réformateurs, ainsi que leurs disciples, eurent le plus de peine à s'accorder.

En opposition avec l'église de Rome, ils furent unanimes sans doute à ne voir dans cette cérémonie rien qui ressemblât à un sacrifice. Ils déclarèrent que Jésus n'avait été immolé qu'une seule fois pour les pécheurs; ils s'élevèrent contre l'abus des messes privées et contre la vertu expiatoire que leur attribuait le catholicisme. Ils protestèrent de concert contre le retranchement de la coupe. Enfin ils s'accordèrent à nier la transformation miraculeuse des éléments de la Cène au corps et au sang de Jésus-Christ[1]. Mais alors comment expliquer ces paroles de Jésus-Christ : ceci est mon corps, ceci est mon sang? Ici commençait la divergence.

Luther, en 1524, écrivait aux théologiens de Strasbourg que si Carlstadt, son collègue, avec qui il était en différend sur ce point, avait pu lui montrer cinq ans auparavant que dans le saint sacrement il n'y a que du pain et du vin, il lui aurait rendu un grand service. « Je me suis tordu, dit-il, j'ai lutté, je voyais bien que je pouvais porter par là un coup terrible au papisme. Mais je suis enchaîné, le texte est trop puissant, rien ne peut l'arracher de mon esprit. » Bien d'autres textes cependant avaient été tournés ou éludés par Luther, par exemple ceux de l'épître de saint Jacques, lorsque celui-ci s'élevait contre son principe du salut par la foi seule. Ce qui l'enchaînait dans le texte : *ceci est mon corps*, c'était bien plutôt le sens dans lequel l'entendait alors presque toute la chrétienté. Depuis nombre de siècles, la présence réelle et corporelle de Jésus dans l'eucharistie était regardée comme le pivot du christianisme, comme la source de toutes les grâces, comme l'anneau qui liait la terre au ciel, et dont la suppression eût privé l'Église de la présence de son chef et l'humanité des faveurs de son Dieu. Quand les livres de Carlstadt se répandirent à Montbéliard, les laïques se récrièrent, disant qu'il leur enlevait leur Dieu[2]. Nous avons vu précédem-

[1] *Real-Encycl.*, VII, 232; VIII, 607.
[2] Herminjard, I, 10.

ment que Luther partageait à cet égard les scrupules de son siècle[1]. Oter la présence réelle dans la Cène, c'était à ses yeux « se jouer de Christ, » c'était le détrôner, l'arracher[2] du sanctuaire.

Il conserva donc ce dogme de la présence corporelle : sans admettre que le pain et le vin consacrés subissent aucun changement, il soutint que le corps de Christ y était invisiblement, mais réellement présent. Il n'y avait pas *transsubstantiatio* mais *consubstantiatio*. Christ était dans la Cène *in, cum,* et *sub pane.* « Dans l'eucharistie, sacrement vénérable et adorable est présent et exhibé, pris véritablement et réellement, le corps de Christ, tant par les dignes que par les indignes[3]. » Ainsi s'exprime Luther dans ses thèses contre les docteurs de Louvain, publiées vers 1545. Fallait-il expliquer comment le corps de Christ pouvait être présent à la fois partout où se célébrait l'eucharistie, il admettait que la nature humaine de Christ, par l'intime lien qui l'unissait à la nature divine, participait aux propriétés infinies du Logos, notamment à sa toute-présence; de là le dogme de « l'ubiquité » du corps de Christ qui, bien que Luther ne l'eût énoncé que dans ses derniers écrits, devint l'étendard des luthériens purs, et le sujet de nombreuses disputes entre eux et les calvinistes, ainsi que parmi les membres de l'église luthérienne elle-même. Zwingli, dans sa simplicité helvétique, comme aussi dans sa tendance théologique plus rationnelle, plus subjective, attachait moins d'importance à la solennité du sacrement; il ne vit, dans la sainte Cène, autre chose qu'un mémorial du sacrifice de Jésus-Christ, une assurance de la rédemption qu'il nous a acquise[4].

Aussitôt que, dans une lettre adressée en novembre 1524 au pasteur Alber, il eut énoncé publiquement cette doctrine qui s'éloignait peu de celle de Carlstadt, il fut attaqué avec violence par Luther, et ce fut entre eux et entre leurs églises respectives le sujet de débats

[1] Voyez ci-dessus, p. 14.

[2] Herminjard, I, 465.

[3] Il alla même, en opposition avec sa propre doctrine de la justification par la foi seule, jusqu'à admettre dans la participation matérielle à la sainte Cène une vertu sanctifiante et expiatoire; mais il se contredit bientôt à ce sujet.

[4] Zwingli, *These* 18. Farel était là-dessus du même avis que lui, comme il le déclare dans une lettre à Poméranus (Herminjard, I, 393) : *Si sola fides in christum incarnatum, passum et mortuum pro nobis salvact et beat, quid iterum ad panem cogimur?* Cette lettre est remarquable par sa franchise et sa force d'argumentation. Dans la suite, il est vrai, il se laissa gagner à l'opinion de Calvin.

qui, depuis 1525, durèrent presque sans interruption. Luther eut bientôt oublié que lors de sa mise au ban de l'empire, Zwingli lui avait offert un asile en Suisse. Il ne parla plus de lui qu'avec exaspération, fit chasser de la Saxe les pasteurs qui professaient l'opinion zwinglienne et dans ses lettres d'encouragement aux protestants italiens et aux frères de Bohême, ne cessa de les mettre en garde contre les *sacramentaires*.

L'intérêt même le plus pressant ne put engager les allemands à s'unir aux suisses pour faire tête ensemble à l'ennemi commun. En 1529, au moment où la protestation des États évangéliques avait été si mal reçue de l'empereur, où, sous les auspices les plus funestes pour eux, la diète d'Augsbourg allait s'assembler pour traiter des questions religieuses, où il convenait aux deux églises de paraître intimement unies pour se faire respecter de leurs adversaires et résister à la menaçante ligue du pape et de l'empereur, Luther et ses collègues ne craignirent pas de déclarer que les villes professant la doctrine zwinglienne sur la Cène ne pouvaient être admises dans l'alliance des États protestants, et que toute union avec elles serait scandaleuse et anti-chrétienne. Vainement le landgrave de Hesse représenta-t-il que l'article en question n'était nullement nécessaire pour le salut; vainement, pour terminer ce différend, convoqua-t-il à Marbourg (1529) les théologiens des deux partis et chercha-t-il à les unir par une formule commune[1]; vainement Zwingli offrit-il à Luther la main d'association, tout ce que Luther voulut bien lui accorder, ce furent ces sentiments de charité chrétienne qu'on doit, dit-il, même à ses ennemis; mais il refusa obstinément de regarder les zwingliens comme des frères, et dans les dix-sept articles de Schwabach qui furent dressés en 1529 comme base de l'alliance entre les protestants, il fit écarter les zwingliens par l'énoncé

[1] Ruchat, II, 458 ss. Voici le quinzième des articles proposés dans la formule de Marbourg. « Nous croyons et nous tenons quant à la Cène de Notre Seigneur Jésus-Christ qu'on doit, d'après sa propre institution, y participer sous les deux espèces, que le sacrement de l'autel est un sacrement du vrai corps et sang de Christ et que la manducation spirituelle du dit corps et dit sang est principalement nécessaire à chaque chrétien...... Et quoique nous ne soyons point encore jusqu'ici d'accord sur ce point, si le corps et le sang de Christ sont corporellement dans le pain et dans le vin, chacun des deux partis doit, *autant que sa conscience le lui permet*, montrer à l'autre sa charité chrétienne et prier le Dieu Tout-Puissant qu'il nous donne par son St-Esprit la vraie intelligence de ce dogme. »

le plus net de la consubstantiation et de la présence réelle. A Smalcalde, deux ans après, quand fut conclue cette seconde alliance si importante pour les destinées de la réforme, le landgrave de Hesse fit de nouvelles tentatives pour l'union; mais les zwingliens ayant refusé de souscrire soit la confession d'Augsbourg, soit une formule équivoque rédigée par Bucer, les États luthériens décidèrent encore de les exclure de la ligue, tout en convenant néanmoins du besoin qu'ils auraient eu de leur concours. Les quatre villes de Strasbourg, Constance, Memmingen et Lindau ne furent admises qu'après avoir renié la confession tétrapolitaine.

Après la mort de Zwingli, les négociations furent reprises en 1536 à Wittenberg, et cette fois on réussit à faire signer aux deux partis, à Luther lui-même, une formule rédigée par Mélanchthon sur le plan proposé par Capiton et par Bucer et connue sous le nom de *Concordia wittenbergensis*. Cette formule, plus favorable à Luther qu'à Zwingli, portait que le corps et le sang de Christ vraiment et essentiellement présents, étaient donnés et reçus avec le pain et le vin, même par les indignes[1]. On crut l'union solide, mais bientôt Luther, soupçonnant, par la considération que les suisses continuaient à témoigner à Zwingli, qu'au fond ils ne s'étaient point départis de la doctrine de leur réformateur, déclara qu'on n'avait pas procédé de bonne foi dans cette affaire, et qu'on s'était trompé mutuellement par des formules à double sens. Il recommença, surtout dès 1544, des débats qui se prolongèrent sans interruption jusqu'à sa mort. Un an auparavant[2] il vouait encore à l'enfer Zwingli et ses disciples, et écrivait contre les zuricois et les sacramentaires en des termes qui firent dire à Calvin[3] : « Avec quelle violence foudroie votre Périclès! Tout le monde va le croire tombé en démence. Pour moi, qui le respecte de tout mon cœur, j'en ai honte pour lui, etc. » Et il en tire les plus sinistres augures pour l'avenir de la réforme.

Les zwingliens, en effet, n'étaient pas les seuls que Luther attaquait avec tant de violence. Les calvinistes étaient aussi en butte à sa fureur. Mais les circonstances étaient graves. La guerre avec l'empereur était

[1] Herminjard, I, 338.
[2] Ruchat, *Éd. Vull.*, V, 274. Voyez les lettres éloquentes de Bullinger à Vadian et à Mélanchthon contre les emportements de Luther (*int. Calv. Epp.*, 555).
[3] Ep. 657.

près d'éclater. L'alliance des luthériens devenait plus que jamais nécessaire aux réformés. Calvin donc, non seulement s'abstint d'exciter leur ressentiment, mais encore il s'efforça, après la mort de Luther, de faire prévaloir chez eux un point de vue moins exclusivement sacramentaire que celui de Zwingli, et qui, en admettant la présence réelle de Christ dans la Cène, pourrait paraître aux luthériens conserver à ce sacrement toute sa solennité. Déjà en 1540, pendant son séjour à Strasbourg, il n'avait point répugné à souscrire la confession d'Augsbourg, mitigée par Mélanchthon (*confessio variata*), il offrait de la signer encore; mais il croyait trouver dans les paroles de Jésus-Christ (Jean VI, 50-58 et 63) une expression de la vertu de ce sacrement, plus fidèle à la fois et plus propre à réconcilier les deux partis, d'autant plus qu'elle avait été précédemment formulée par Myconius et par Bucer, approuvée par Mélanchthon, dans la conférence de 1539 à Francfort, et que Zwingli lui-même, par amour pour la paix, s'était montré aussi disposé à la signer. En admettant donc dans la Cène une présence *réelle* mais *spirituelle* du corps de Christ, en enseignant que « le corps de Christ, quoique présent au ciel et non sur la terre, était *mangé réellement*, mais *spirituellement* par tous ceux qui communiaient avec une foi vive et sincère[1], » il espérait déguiser aux luthériens, comme il se la dissimulait à lui-même, la distance qui le séparait d'eux, et adoucir le pas qu'il aspirait à leur faire franchir. Il oubliait qu'une métaphore, si belle qu'elle soit, ne saurait passer pour une définition, encore moins pour un dogme. Il ne voyait pas que la « manducation spirituelle d'un corps » ne présentait à l'esprit qu'une idée singulièrement abstruse. C'est ce que lui objectèrent plusieurs même de ses plus sincères admirateurs, Bullinger, Leo Judæ, Laski, l'espagnol Diaz; et Ramus atteste que l'amiral Coligny avait toujours préféré l'opinion de Zwingli. Calvin ne s'en mit pas moins à l'œuvre. Sûr d'avance de l'assentiment de Mélanchthon, il ne s'agissait pour lui que d'obtenir celui des théologiens réformés, tandis que, de son côté, Mélanchthon travaillerait à gagner celui des partisans de Luther.

[1] Son sentiment se trouve expliqué dans une lettre à Viret (Ep. 417) : *Non modò* figurari *in Cœnâ communionem quam habemus cum Christo, sed etiam* exhiberi..... *Nam communionem non imaginariam esse, sed quâ in unum corpus unamque substantiam cum capite nostro coalescamus... Excludat interim liberâ voce omnia absurda; modo in capite tam necessario nihil extenuet.*

Ici donc commence une phase nouvelle de la controverse sur l'eucharistie. Les deux premiers combattants ont disparu de la scène. Leurs successeurs vont, chacun de leur côté, tenter une conciliation [1].

Sans perdre de temps, Calvin, pendant que les disciples qu'il instruit à Genève font adopter sans difficulté sa formule aux églises de France, de Hollande, d'Écosse et même d'Angleterre, s'occupe personnellement à gagner les églises de Suisse, chez lesquelles le sentiment de Zwingli avait encore des partisans décidés, qui l'accusaient lui-même de pencher vers le luthéranisme. Berne, particulièrement, ne pouvait se résigner à ce que Genève qui lui devait en partie sa réforme, pensât sur ce point autrement qu'elle, et surtout à ce qu'elle exerçât sur les églises du pays de Vaud un ascendant supérieur au sien. Calvin espéra mieux réussir à Zurich; il s'y rendit avec Farel, en 1549, et d'après les explications qu'ils donnèrent, il ne fut pas difficile aux zuricois de comprendre qu'en signant la « manducation spirituelle, » ils n'abandonnaient point réellement l'opinion sacramentaire, et ne donnaient aux luthériens que l'écaille de l'huître, une formule vide qui pouvait s'entendre à volonté. Le résultat des négociations de Calvin à Zurich fut, en 1549, le *consensus tigurinus,* dans lequel, après avoir posé en principe la manducation *réelle* du corps de Christ dans la Cène, on en expliquait le mode à la manière de Calvin. Ce n'était point le corps de Christ qui descendait miraculeusement du ciel pour s'unir au pain de la Cène, dans tous les lieux où elle était célébrée; c'était au contraire l'âme des communiants qui s'élevait jusqu'au ciel par la foi, et là entrait avec le corps de Christ dans une communion réelle, mais spirituelle, en vertu de laquelle elle participait à la vie divine de Christ [2]. Ce *consensus,* envoyé par Bullinger aux autres États protestants confédérés, fut partout approuvé, quoique toujours avec réserve, par les Bernois qui ne consentirent qu'à une approbation verbale, et n'en permirent chez eux l'impression qu'en 1551.

Mélanchthon n'avait pas sur les églises de la confession d'Augsbourg le même ascendant que Calvin sur les églises réformées. Bien que son point de vue spiritualiste et modéré fût de jour en jour plus goûté chez les théologiens éclairés de l'Allemagne, sa timidité excessive nuisait à son autorité sur les masses, chez lesquelles le prestige du nom de

[1] Gieseler, III 2, 170 ss. *Real-Encycl.,* II, 533.

[2] Voyez ce consensus, plus explicitement formulé dans Gieseler, III, 2, 174 s.

Luther était au contraire si puissant. Il s'était en outre discrédité auprès des théologiens les plus passionnés par son attitude indécise dans la controverse adiaphoristique[1]. Les allemands d'ailleurs avaient moins besoin de l'appui des suisses, que les suisses de celui des allemands. Plus Calvin cherchait à se rapprocher des luthériens, dont les princes, surtout depuis le traité de Passau, étaient les plus solides soutiens de la réforme, plus ceux-ci craignaient de voir leur cause compromise par ce rapprochement, et, s'ils venaient à céder sur ce point, de se voir entraînés à céder aussi sur d'autres. Ils protestèrent donc contre toute invasion du calvinisme dans les églises d'Allemagne et se mirent à creuser à force d'intolérance le fossé que Calvin et Mélanchthon auraient voulu combler.

Au moment même où Calvin s'applaudissait du succès qu'il avait remporté à Zurich, et se flattait d'acheminer ainsi l'union dans tout le parti protestant, un théologien de Hambourg, Joachim Westphal[2], fougueux partisan des opinions de Luther, publia en 1552 les pamphlets les plus violents contre le *consensus* de Zurich, sema l'alarme dans les églises d'Allemagne, et ranima si bien dans son parti les haines assoupies que l'année suivante (1553), lorsque le polonais Jean Laski[3], et les calvinistes de toute nation qui fuyaient l'Angleterre pour échapper aux persécutions de Marie Tudor, eurent été poussés par la tempête sur les côtes de Danemark, les Danois et le roi lui-même, fanatisé par son aumônier, refusèrent de recevoir ces malheureux fugitifs, et les contraignirent à se rembarquer au cœur de l'hiver, les qualifiant de martyrs du diable. Westphal lui-même, prêchant en présence de Laski, se vanta de cet acte de barbarie, qu'il comparait aux vengeances de Dieu contre Nebucadnetzar. Les rivages d'Allemagne furent pour ces exilés tout aussi inhospitaliers; ils furent repoussés de Lubeck, de Rostock, de Hambourg; Pomeranus (Bugenhagen) déclara qu'il recevrait plus volontiers des papistes que des sacramentaires, et les fougueux disciples de Westphal les firent partout bannir comme ennemis de l'Église et de l'État[4]. Ce ne fut que sur les terres de la comtesse

[1] Il exprime lui-même dans une de ses lettres les déboires que lui attirait en Allemagne son excessif amour de la paix. Voy. *Zeitschr. f. hist. Th.*, an 1861, p. 626.

[2] Henry, *Calvin's Leben*, III, 301. Gieseler, III 2, 215.

[3] Gieseler, ibid., 217. Krasinski, *Hist. des Slaves,* 136.

[4] Voyez les accusations portées contre Calvin par les luthériens et les réponses

d'Emden que Jean Laski seul trouva enfin un asile, après avoir obtenu comme grâce singulière que ses enfants pussent passer le reste de l'hiver à Hambourg.

Calvin, informé par Bucer de cet acte de sauvage intolérance, qui surpassait, dit-il, les fureurs même de l'océan, et qui cependant n'aurait pas dû le surprendre, puisqu'il se passait dans l'année même du supplice de Servet, écrivit avec une âpreté méritée contre Westphal, qui, de son côté, lui répliqua avec un redoublement de violence. Sur le reproche qu'on lui adressait d'avoir traité les calvinistes comme des voleurs, des empoisonneurs et des meurtriers, il répondit qu'on se trompait et qu'il les estimait infiniment pires que tout cela, puisque c'étaient des empoisonneurs d'âmes, et que les blasphèmes des sacramentaires ne méritaient pas d'être réfutés avec la plume, mais plutôt avec le glaive du magistrat. Calvin ne put s'empêcher en ce moment de regretter Luther lui-même; car, disait-il, « ses disciples n'ont hérité de lui que les emportements et les violences, et n'ont rien pris de ses vertus. » Mais lui-même, en cette circonstance, ne se distingua pas par sa modération. Jamais il n'écrivit avec une telle verve d'amertume et d'ironie; jamais il ne s'abandonna avec une telle fougue à son premier mouvement. Son nouvel opuscule, dicté tout d'une haleine et mis sous presse avant qu'il se fût donné le temps de le relire, lui fut reproché par ses amis. Il convint de l'avoir écrit *paulò vehementiùs*[1]; « s'il vous déplaît, ajouta-t-il, vous pouvez attester (expression qui nous surprend de sa part) que ce n'est pas moi qui l'ai écrit[2]. »

Westphal répliqua avec autant de véhémence, mais avec une certaine dignité à ce second pamphlet, puis provoqua de la part des théologiens luthériens un déluge de protestations contre le sentiment de Calvin, qui y répondit en 1557 par son *ultima admonitio*[3]. La dispute entre eux dura jusqu'à l'année suivante, pour se renouveler deux années après, en 1560-1562, entre Calvin et Heshusius[4], avec la même pro-

de Théodore de Bèze dans sa préface au *Tract. Theol. Minores*. Voy. *Corp. Ref.*, XXXIII, p. 21.

[1] *Sec. defensio*, adressée en 1556 aux Églises de Saxe. *Calv. Opp.*, t. IX.

[2] *Testari licet non fuisse à me scriptum*. Reuss, *Calv. Opp. Proleg.*, c. 35, p. 15.

[3] Reuss, *Proleg.*, p. 18, 21, 22.

[4] Ibid., p. 41.

fusion d'invectives. Calvin, déjà malade, finit par s'en remettre à Théodore de Bèze du soin de combattre ce « taureau indompté. »

Quant à Mélanchthon, sur qui retombait de tout son poids la rancune des luthériens, il prenait à tous ces débats le moins de part qu'il lui était possible, se bornant à déplorer tout bas « l'artolâtrie » de ses coreligionnaires, et n'écrivant que de loin en loin à Calvin quelques billets fort pâles, pour l'engager à se calmer. Il mourut en 1560, le laissant aux prises avec Heshusius, son nouvel antagoniste, et s'estimant heureux d'échapper enfin à la *rabies theologorum*. Calvin lui-même mourut en 1564.

La mort de Luther, en 1546, avait mis fin à la première phase des débats sur la Cène. La mort de Mélanchthon et de Calvin mit fin à la seconde, mais sans porter d'abord un grand préjudice à la thèse qu'ils avaient soutenue de concert, grâce aux amis qu'ils laissaient après eux. Bèze avait hérité des projets de Calvin pour l'union des deux églises protestantes, et les disciples de Mélanchthon, moins timides que lui, continuaient à propager ses opinions sur le sacrement. Il en résulta que la controverse sacramentaire que l'Église d'Allemagne avait soutenue d'abord avec celle de la Suisse allemande, puis de la Suisse entière, se transporta au cœur même de l'Allemagne, bien plus, dans la Saxe électorale, au berceau même du luthéranisme.

Ici donc commence une troisième phase des disputes sur la Cène, savoir de celles qui ont reçu le nom de « crypto-calvinistes » ou de « Philippistes, » comme élevées contre des disciples secrets de Calvin, ou de Philippe Mélanchthon. A leur tête se distinguait le propre gendre de Mélanchthon, Gaspard Peucer, savant remarquable par la variété et la profondeur de ses connaissances, et professeur de médecine à Wittenberg; de concert avec les théologiens de cette ville et ceux de Leipsick, fort attachés à la mémoire de Mélanchthon et soutenus par le crédit de Cracovius, chancelier de Dresde et de quelques autres personnages de distinction, Peucer (en 1570) avait formé le projet d'abolir la doctrine de Luther sur l'eucharistie, et d'y substituer celle de Calvin[1]. Mais comme l'électeur de Saxe, Auguste, était attaché à la doctrine de Luther,

[1] Henke, *Gasp. Peucer u. Nic. Krell.* Marburg, 1865. Reville, *Encycl. des sc. rel.*, art. *Crypto-Calvinisme.* Gieseler, III, 2, 248 ss.

ils agirent avec prudence, se bornèrent d'abord à lui faire sanctionner un recueil des ouvrages de Mélanchthon [1], ainsi qu'une confession de foi rédigée à Dresde, d'après les doctrines de ce théologien, qu'ils surent lui représenter comme identiques à celles de Luther. Les luthériens rigides de l'université d'Iéna, qui depuis le professorat de Flacius (1557) était devenue le boulevard du pur luthéranisme et la rivale de celle de Wittenberg [2], Heshusius et Wigand entre autres, n'ayant pas voulu recevoir cette confession de foi, leurs adversaires obtinrent de faire prononcer leur exclusion d'Iéna par Auguste, devenu en 1573 tuteur du jeune duc de Weimar. Ce succès les rendit plus hardis; tout en gardant l'anonyme, ils publièrent l'année suivante, sous le titre d'*Exegesis perspicua controversiæ de cœnâ domini*, un ouvrage du médecin Curæus ouvertement calviniste sur l'eucharistie. Auguste, qui avait cru jusqu'alors les philippistes d'accord avec Luther sur le fond du dogme et seulement opposés à quelques doctrines de Flacius sur l'ubiquité, ouvrant enfin les yeux sur le piège qu'ils lui avaient tendu, et indigné de leurs tentatives, tint, en 1574, à la demande des princes protestants, la fameuse assemblée de Torgau, dans laquelle il fit examiner les doctrines de ces théologiens *crypto-calvinistes*, et après avoir constaté leur coopération à la publication de l'*Exegesis perspicua*, il fit renfermer dans une étroite prison le chancelier Cracovius, le médecin Peucer et deux autres chefs du parti, puis bannir ou emprisonner plusieurs théologiens qui refusèrent de condamner Calvin et sa doctrine. Cracovius et Peucer furent traités avec une cruauté excessive; ce dernier ne fut délivré de prison que douze ans plus tard, par l'intercession du prince d'Anhalt. Enfin, pour empêcher à l'avenir l'invasion des doctrines crypto-calvinistes, l'électeur Auguste chargea plusieurs théologiens, Chemnitz, Chytræus et Andreæ entre autres, de rédiger, en s'attachant strictement à la doctrine de Luther, un nouveau formulaire de foi où seraient décidés les points controversés entre Calvin et Luther, ainsi que d'autres entre les luthériens eux-mêmes, et où la théologie de Calvin serait formellement condamnée. De là, le célèbre formulaire dit *de Concorde* [3], qui, après

[1] Gieseler, III 2, 264.

[2] Hagenbach, *Vorles. über Reform.*, III, 264.

[3] Gieseler, III, 2, 299 ss. Chaponnière, *Encycl. d. sc. relig.*, III, 349. Il tirait ce nom de ce qu'en 1567 les théologiens d'Iéna, croyant avoir des ménagements à garder envers leurs adversaires, s'étaient proposé de donner un formulaire où ils

avoir été remanié plusieurs fois dans un sens toujours hostile à Mélanchthon, prit en 1577 sa forme définitive. Rédigé d'abord en allemand, puis traduit en latin et mis au nombre des livres symboliques de l'église luthérienne, il fut imposé par l'électeur Auguste aux théologiens de Saxe et proposé aux autres églises luthériennes.

Ce soi-disant formulaire de concorde, non seulement réveilla plus vives que jamais les querelles entre les luthériens et les calvinistes, mais encore il en fit naître de non moins vives parmi les luthériens eux-mêmes, et mérita le titre de *Concordia discors,* que lui donnèrent les réformés, entre autres Hospinien de Zurich, qui en a écrit l'histoire. Il ne fut admis que dans une partie des États de l'Allemagne. En Saxe il n'empêcha pas de nouvelles tentatives crypto-calvinistes.

En effet, l'électeur Auguste étant mort en 1586, eut pour successeur Christian Ier, son fils, que son beau-frère, l'électeur palatin, avait gagné au calvinisme. Christian prit pour son chancelier Nicolas Crell, célèbre docteur de l'université de Leipsick, et qui avait aussi montré de bonne heure un penchant décidé pour les doctrines des églises réformées. Usant et abusant du pouvoir que lui donnait sa charge, Crell, non seulement appelait de préférence à l'université de Wittenberg des professeurs calvinistes, mais souvent faisait écarter ceux qui osaient attaquer le calvinisme ; il fit supprimer en 1591 dans le baptême, à la grande indignation du peuple, le rite de l'exorcisme que Luther avait, comme nous l'avons dit, conservé, et réimprimer la version de la Bible avec des commentaires crypto-calvinistes. Mais la mort de Christian vint mettre un terme aux innovations hardies de son ministre.

Les docteurs luthériens, de concert avec la noblesse saxonne qui n'avait point pardonné à Crell son élévation et son crédit, profitèrent de la minorité du nouveau souverain et du luthéranisme décidé de sa mère, la duchesse Sophie, ainsi que de celui de son tuteur, Frédéric-Guillaume, duc de Saxe-Altenbourg, pour remettre toutes choses sur l'ancien pied, et intenter à Crell une accusation de haute trahison, en vertu de laquelle il fut décapité, en 1601, après dix ans d'un emprisonnement sévère. L'autorité de la formule de concorde fut rétablie en Saxe,

exposeraient clairement et brièvement leur doctrine sans condamner personne. Mais Jacques Andreæ, chargé de ce travail, n'avait pas tardé à abonder dans le sens du luthéranisme pur. A plus forte raison le fit-il quand il vit l'électeur incliner de ce côté.

adoptée même dans quelques-uns des États luthériens qui l'avaient d'abord repoussée, les théologiens crypto-calvinistes partout destitués et poursuivis avec violence, et l'œil vigilant des théologiens du parti luthérien pur empêcha le calvinisme de faire de nouveaux progrès. Cependant, ceux qu'il avait déjà faits dans les États de la confédération germanique étaient assez considérables, et pendant ce temps le luthéranisme avait pour toute compensation regagné les villes impériales de Strasbourg, Memmingen et Lindau, qui, en 1536, avaient renoncé à la confession tétrapolitaine pour embrasser celle d'Augsbourg. La seule maison électorale qui fut restée fidèle à la formule de concorde, passa bientôt au catholicisme.

Dans ces controverses purement théologiques en apparence, la politique se trouva parfois étroitement mêlée. Non seulement c'était le plus souvent la volonté ou l'intérêt du souverain qui décidait de l'acceptation ou du rejet du formulaire ; mais la politique étrangère elle-même y joua plus d'une fois un rôle prépondérant. Ce fut le cas dans le procès criminel intenté à Crell[1]. Il s'agissait du vieil antagonisme de l'Autriche avec la France. Crell, ainsi que les calvinistes d'Allemagne, favorisait naturellement Henri IV dans sa lutte contre l'Espagne et contre la ligue. Pendant son ministère, il fit entrer la Saxe et tout le nord de l'Allemagne dans les intérêts de la France réformée ; il fit de Dresde le centre de négociations qui avaient pour objet de faire parvenir au roi d'énergiques secours contre la ligue et contre l'Espagne, et ces négociations avaient en partie réussi. Les luthériens purs ne voulurent y voir qu'une tentative pour achever de calviniser l'Allemagne. Ils entrèrent dans les intérêts de l'Autriche, décidèrent le jeune prince à se saisir du procès de Crell, en le faisant juger par la cour d'appel de Prague au lieu de celle de Spire. L'acte d'accusation portait que, « sans l'aveu des autres conseillers de l'électeur, il avait ourdi au préjudice de l'empereur une alliance funeste avec la France. » Il fut donc condamné comme traître à son pays, tandis que les théologiens chargés de le préparer à la mort, le maudirent comme traître à Dieu et à sa parole, et comme ayant, par son calvinisme, ouvert la porte aux erreurs des païens et des mahométans.

[1] Ranke, *Deutsche Gesch.*, II, 169. Halse, *Zeitschr. f. hist. Th.*, an 1848, 317. *Real-Encycl.*, III, 186.

Bien que la formule de concorde fût un acte direct d'hostilité, non seulement contre un dogme calviniste, mais contre les églises réformées elles-mêmes, et laissât peu d'espoir pour leur réconciliation avec les églises luthériennes, les graves circonstances où se trouvait le protestantisme tout entier suggérèrent dans ce but diverses tentatives, qui n'eurent, il faut le dire, que peu de succès [1]. Ni les assemblées tenues à Neustadt et à Francfort-s.-M. en 1577, sous les auspices de Casimir, comte palatin du Rhin, ni le colloque tenu à Montbéliard en 1586, entre Théodore de Bèze et Jacques Andreæ, sous les auspices du duc de Wittenberg, ni les efforts conciliateurs de plusieurs synodes nationaux de France [2], notamment de ceux de Gap en 1603, de Tonneins en 1614, ni enfin de celui de Charenton en 1631, où l'on déclara que les églises de la confession d'Augsbourg étaient d'accord avec toutes les autres églises réformées sur les points principaux de la religion, et que leur doctrine était exempte de toute erreur fondamentale, ni la conférence tenue la même année à Leipsick, sous les auspices des électeurs de Saxe et de Brandebourg, et où régna une rare modération, aucune de ces tentatives, en un mot, n'atteignit le but pacifique qu'on recherchait.

Les travaux et les efforts iréniques de réformés tels que l'écossais Jean Duræus, Junius, Paræus, Amyraut (*Harmonia confessionum*), du roi Jacques Ier lui-même, ainsi que de quelques luthériens, entre autres de Calixte, qui dévoua toute sa vie aux intérêts de la paix; enfin, pour tout dire, l'intérêt puissant qui inspirait tous ces efforts au milieu d'une guerre où l'existence même des deux églises était en question, ne purent parvenir à terminer leurs querelles, et l'article de la Cène demeura toujours entre elles le principal mur de séparation.

On peut donc distinguer quatre époques principales dans l'histoire de cette première partie des controverses sur la sainte Cène, que nous venons de reproduire.

La première, de l'an 1525 jusqu'à la mort de Luther (1546), comprend les disputes de Luther avec Carlstadt, puis avec Zwingli et les disciples de ce dernier.

Dans la seconde, depuis la mort de Luther jusqu'à celle de Mélanchthon (1546-1560), les nouveaux chefs des deux communions, après avoir adopté de concert une opinion plus modérée sur l'article de la

[1] Voy. Blondel, *Actes authentiques des conférences pour la paix*. Paris, 1655.
[2] Aymon, *Synodes nationaux de France*, I, 274, 300; II, 57, etc.

Cène, s'efforcent d'amener à cette doctrine leurs églises respectives. Calvin y réussit pour les églises réformées. Les luthériens purs résistent avec d'autant plus d'opiniâtreté. De là, les disputes entre Calvin d'un côté, Westphal et Heshusius de l'autre.

Dans la troisième, depuis la mort de Mélanchthon (1560) jusque vers la fin du XVI^me^ siècle, le principal théâtre de la controverse est la Saxe électorale, où les disciples de Mélanchthon cherchent à faire prévaloir sa doctrine sur la Cène, mais où à deux reprises ils sont repoussés par les luthériens purs, et où leur défaite est consommée par le Formulaire de concorde et par le supplice du chancelier Crell, en 1600.

Dans la quatrième, qui comprend la fin du XVI^me^ siècle et la première moitié du XVII^me^, une foule de tentatives iréniques sont faites sans succès pour le rapprochement des deux communions, mais la doctrine mitigée ne cesse néanmoins de gagner du terrain en Allemagne.

Aujourd'hui que ces disputes sont calmées, que les deux églises se sont rapprochées de cœur, et en quelques lieux n'en forment plus qu'une seule, on ne peut s'empêcher de considérer avec une sorte de stupéfaction l'antipathie profonde qui les séparait et l'âpreté de leurs disputes.

Observons cependant qu'aux yeux des luthériens, tant qu'ils ne pouvaient se contenter de la présence spirituelle de Christ dans son Église, tant qu'ils avaient besoin de croire à sa présence réelle et locale, le dogme qui les séparait des autres protestants devait avoir une importance presque égale à celle qu'a le dogme de la Trinité pour les chrétiens qui ne peuvent croire en la présence de Dieu qu'autant qu'il a revêtu la nature et la forme humaines. D'un autre côté, les luthériens sentaient bien, ne fût-ce qu'instinctivement, que la pente naturelle et, pour ainsi dire, nécessaire du protestantisme, était du côté de l'opinion plus subjective et plus spirituelle des sacramentaires, et que celle de Calvin qui adoucissait cette pente, et qui pourtant n'était au fond que la doctrine sacramentaire déguisée, offrait d'autant plus de danger pour eux. Les victoires qu'elle avait déjà remportées dans plusieurs églises d'Allemagne, les partisans toujours plus nombreux qu'elle gagnait dans les autres, leur présageait son triomphe final. Ils faisaient alors ce que font tous les partis rétrogrades que menace l'esprit progressif de leur temps : ils élevaient autour de leurs adeptes un boulevard qu'ils défendaient à grand renfort de proscriptions et d'anathèmes.

---

# CHAPITRE IV

## MŒURS ET DISCIPLINE

### I. CARACTÈRE DE LA MORALE PROTESTANTE

Si au XVI[me] siècle une réforme était jugée nécessaire dans le culte, elle l'était bien davantage dans les mœurs.

Au moyen âge, la morale présentait un singulier mélange de relâchement excessif et de sévérité outrée. Tandis que chez certaines catégories de chrétiens elle encourageait les renoncements, les mortifications les plus contraires à la nature, tandis qu'elle érigeait en saints et presque en demi-dieux ceux qui poussaient à l'extrême ces martyres volontaires, — chez le commun des fidèles, leur appliquant, à titre de compensation les mérites surabondants des saints, elle pardonnait souvent la violation la plus flagrante des préceptes évangéliques. Ce système de compensation, elle l'admettait également dans la vie de chaque individu. Le même homme pouvait, par les austérités de sa vieillesse, effacer les désordres de sa jeunesse et de son âge mûr ; ses dévotions et ses abstinences en certains temps de l'année rachetaient les excès qu'il se croyait permis les autres jours.

La réforme repoussa également ces deux extrêmes. Elle n'admit point cette « double chrétienté, » comme s'exprimait Calvin[1], ces deux morales, l'une pour le moine, l'autre pour l'homme du monde, l'une pour le carême, l'autre pour le carnaval. Elle déclara ne rien demander de plus aux chrétiens que ce que Dieu lui-même leur demandait, mais le leur demander à tous et en tout temps. Elle abolit les vœux perpé-

[1] *Institution chrétienne*, IV, c. 13, § 14.

tuels[1], ferma les couvents un peu trop brusquement peut-être, rendit les moines à la société, les prêtres à la vie conjugale, elle ne recommanda plus tant de pénitences, de jeûnes, de macérations ; mais elle voulut, en revanche, que le toit domestique fût pour chaque fidèle un sanctuaire consacré à la pratique des vertus chrétiennes, elle exigea de tous et toujours des progrès continuels dans l'amélioration des sentiments et des mœurs. « Une règle plus obligatoire dans ses prescriptions, et plus conforme à la nature humaine dans son exercice, remplaça, dit M. Mignet[2], beaucoup d'actes stériles, ou la recherche d'une perfection si extrême et si peu accessible, que souvent elle exposait à de lourdes chutes. »

Qui pourrait mettre en doute le caractère moral d'une révolution qui débuta par la destruction de l'abus le plus subversif de toute morale ? La réforme du XVI^me^ siècle fut avant tout, comme on l'a vu, une protestation contre l'impudent trafic du pardon, et la plupart de ses institutions eurent pour objet la direction des mœurs et le réveil des consciences. C'est dans ce but qu'à la lecture des légendes des saints, qui ne présentaient guère que des modèles d'exploits ascétiques, elle substitua pour tous les fidèles la lecture de l'Évangile qui mettait sous leurs yeux le parfait modèle de la vie du chrétien. Ce fut en vue de la surveillance des mœurs que Calvin insista pour la division des villes en paroisses, afin que le pasteur de chacune d'elles, assisté d'un ancien, pût par des visites régulières s'assurer si tous y vivaient selon l'ordre[3]. Ce fut encore dans ce but qu'une direction plus morale fut imprimée à la prédication, qu'une partie des fonds confisqués sur les couvents fut consacrée à la fondation de nouveaux établissements pour l'instruction de la jeunesse[4] et celle des ministres du culte, et qu'enfin d'instantes requêtes furent adressées aux magistrats pour la répression des scandales publics.

Les réformateurs, il est vrai, supprimèrent le confessionnal, qui n'était plus pour le clergé qu'un moyen de domination, et pour les fidèles trop souvent un sujet de scandale. Les ministres de l'Église ne furent plus les dispensateurs, mais les simples messagers du salut. Le pécheur,

[1] *Institution chrétienne,* IV, c. 13, § 14.
[2] Mignet, *Notices et mémoires,* I, 324.
[3] Herminjard, *Correspondance des Réformateurs,* IV, 160, 368,etc. — Ruchat, *Éd, Vulliemin,* 388.
[4] Gieseler, III, 2, 424-427.

libre de leur déclarer ses fautes, exhorté à rechercher leurs conseils [1], dut, avant tout, ouvrir sa conscience au juge souverain qu'on ne peut séduire ni tromper. Pour guide et règle de ses mœurs, au lieu du manuel des casuistes, on mit entre ses mains l'Évangile. Le foyer de la moralité chrétienne fut replacé dans le cœur, ses fondements enracinés dans la foi.

## II. DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUE

En s'élevant contre la déchéance de la discipline, les réformateurs auraient voulu la rétablir sous sa forme primitive, savoir avec l'excommunication publique contre les pécheurs scandaleux [2]. Luther, en particulier, enviait aux frères de Bohême l'usage qu'ils en faisaient dans leur secte, et dans ses sermons il s'attachait à en faire ressortir la nécessité contre ceux dont la conduite déshonorait l'Église; à Zurich, l'édit qui avait aboli la messe et décrété la célébration de la Cène selon la forme apostolique, en avait exclu les gens immoraux.

Mais, outre que la tendance dominante chez les peuples nouvellement soustraits au joug de Rome était de s'effaroucher de ce qui leur rappelait en quelque point le despotisme clérical, la plupart des réformateurs reconnurent bientôt eux-mêmes combien la position de leurs églises différait à cet égard de celle de l'église de Bohême. Dans des sectes et dans des églises non soutenues par l'État, associations toutes volontaires, la communauté peut imposer à ses membres telles conditions qu'il lui plaît et exclure de son sein ceux qui les violent. Une église de multitude, une église nationale et privilégiée est autrement placée vis-à-vis de ses membres, dont le plus grand nombre peut-être ne lui appartiennent que par le hasard de la naissance; les essais tentés à Wittenberg et dans d'autres villes d'Allemagne, pour y introduire la discipline des églises de Bohême, n'eurent aucun succès et l'on fut obligé de s'en remettre au prince ou au magistrat pour réprimer les scandales [3].

[1] Luther, en particulier, recommande avant la communion une confession sinon détaillée, au moins générale, de l'état de l'âme du pécheur (Gieseler, III, 2, 390 s.). Calvin la recommandait également dans l'église de Strasbourg.

[2] Gieseler, III, 2, 367.

[3] Luther écrit dans ce sens au pasteur Werda en 1538 : « Quod scribis de hoc seculo pessimo..... impatiente correctionis, ubique experimur. Sed jam instat ut

Œcolampade, qui avait mieux réussi à Bâle, rencontra les mêmes difficultés lorsqu'il voulut déterminer d'autres pasteurs de la Suisse à suivre son exemple [1]. Effrayés à la seule idée de tant de volontés récalcitrantes qu'ils auraient à faire plier, ils préférèrent aussi s'en remettre à l'autorité civile. Zwingli lui-même observait que la situation des églises protestantes ressemblait beaucoup plus à celle du prophétisme sous le règne des princes pieux, qu'à l'Église du temps des apôtres qui, n'ayant à attendre des princes païens aucune mesure de répression contre les désordres, était obligée d'y suppléer par ses propres arrêts. Les magistrats, de leur côté, redoutaient beaucoup de laisser entre les mains du clergé une arme que l'église catholique avait employée d'une manière si préjudiciable à l'autorité civile. Enfin, l'on remarqua que l'abus de la discipline ecclésiastique chez quelques sectes, comme chez les anabaptistes par exemple, faisait auprès des autres protestants beaucoup de tort à sa cause [2].

Calvin presque seul persista dans ce dessein. Nous avons vu que, dès son arrivée à Genève, il avait résolu de la soumettre à une discipline morale vigilante et sévère, que ses exigences à cet égard et ses luttes avec les magistrats qu'il trouvait peu ardents à le seconder, avaient été une des causes déterminantes de son exil, et qu'enfin, rappelé au bout de deux ou trois ans, il n'avait consenti à se fixer dans cette ville qu'à la condition de pouvoir, avec le concours de la magistrature, accomplir son projet.

Son but, en établissant ce système de discipline était, comme il l'énonce lui-même [3], de maintenir l'honneur de l'Église au dehors, d'y faire régner l'ordre au dedans, de prévenir la profanation du sacrement par des membres indignes, d'empêcher les bons de se corrompre au contact des méchants, de contraindre ceux-ci au repentir, de préserver de leur contagion les candidats qu'il préparait pour le saint ministère, enfin d'imprimer à la réforme naissante un caractère fortement prononcé de moralité évangélique.

constituatur consistorium, *principis nostri jussu.* Coram eo poterimus *coercere* qui verbo sunt adversarii » (Burckhardt, p. 313). *Zeitschr. f. hist. Theol.*, 1850, p. 126. Ruchat, III, 89, 361.

[1] Amédée Roget, II, 19. Calvin, Ep. 529, not. Ruchat, III, 89.

[2] Ruchat, III, 86 s.

[3] Calvin, *Institution chrétienne,* IV, 11, § 1; 12, § 2.

Dans les ordonnances ecclésiastiques qu'il rédigea dès son retour, il établit un consistoire composé pour un tiers d'ecclésiastiques, et pour les deux autres tiers de laïques, principalement de membres des conseils, représentant le troupeau et chargés ainsi de juger leurs pairs. Ce consistoire, assemblé une fois par semaine, citait devant lui les personnes qui lui étaient dénoncées pour conduite irrégulière ou paroles blasphématoires. Les prévenus cependant n'étaient traduits devant ce tribunal de mœurs qu'après une admonestation particulière du pasteur de leur paroisse; s'ils n'en tenaient aucun compte, ils paraissaient une première fois devant le consistoire qui les réprimandait; en cas de récidive ils étaient cités une seconde fois et exclus pour un temps déterminé de la sainte Cène par une formule d'excommunication qui parfois était lue du haut de la chaire. Enfin, s'ils résistaient jusqu'au bout, ou si, le terme de leur excommunication étant expiré, ils négligeaient de redemander la communion en protestant de leur repentir, le consistoire les déférait au Conseil qui, selon la gravité de la faute, les bannissait pour un temps, les faisait enfermer, ou leur infligeait quelque peine afflictive ou infamante, la prison au pain et à l'eau ou l'amende honorable prononcée en public [1].

Calvin, animé d'excellentes intentions, confondait malheureusement dans ce système de discipline des juridictions fort différentes : il faisait punir par des châtiments civils des délits ecclésiastiques, et demandait l'appui du pouvoir contre des infractions qui ne ressortissaient qu'au tribunal de l'Église et de la conscience. Une confusion non moins regrettable concernait les catégories de personnes qu'il traduisait devant son tribunal de mœurs, en désignant par le même terme injurieux de *Libertins*, non seulement les libertins proprement dits qui détestaient en elle un juste frein apporté à leur licence, mais aussi des citoyens honnêtes qui y voyaient une injuste atteinte portée à leur liberté, une enquête indiscrète, vexatoire, exercée sur les détails de leur vie privée, enfin une publicité infamante donnée souvent à des actes qui n'avaient en eux-mêmes rien de criminel.

De cette double confusion naquirent à Genève des conflits interminables, conflits entre l'autorité ecclésiastique qui se prétendait souve-

[1] Pour les détails, voyez Cramer, *Extrait des Registres du Consistoire, Introduction*, p. 15. Herminjard, IV, 154. Ebrard, *Zeitschr. f. hist. Theol.*, 1849, 306.

raine en matière de mœurs, et la magistrature qui ne voulait lui prêter son concours qu'à la condition de reviser ses arrêts ; conflits entre l'ancienne bourgeoisie et le consistoire auquel elle refusait le droit de s'ingérer dans les affaires des citoyens, en ce qui ne portait aucun préjudice aux particuliers ni à l'État.

Ces débats éclatèrent surtout dès l'an 1546.

Cette année-là, Calvin avait cité devant le consistoire et le conseil les membres d'une ou deux familles assez considérables de l'ancienne bourgeoisie, soit pour débordement de mœurs, soit pour des expressions injurieuses contre lui-même et sa doctrine, et les avait fait condamner à l'emprisonnement ou à l'exil. Le parti eignot prit fait et cause pour elles et se montra ouvertement récalcitrant contre les ordonnances du réformateur [1]. Un cas plus grave encore se présenta l'année suivante [2]. Dans la chaire d'une des églises on trouva un billet injurieux et menaçant contre les ministres, au sujet de la tyrannie qu'on leur reprochait. Un nommé Gruet, soupçonné d'en être l'auteur, fut arrêté; parmi ses papiers l'on saisit un projet de requête au Conseil général contre les lois ecclésiastiques, plusieurs lettres et écrits renfermant des invectives contre Calvin, et certaines paroles sur Moïse qui furent taxées de blasphèmes. Interrogé à l'aide de la torture, il confessa tout, jusqu'au brouillon d'une lettre non signée et inachevée qu'on l'accusait d'avoir écrite à un prince étranger pour l'engager à marcher contre Genève. Il fut condamné à mort comme coupable d'impiété et de haute trahison, et eut la tête tranchée. Le parti dit des libertins n'en fut que plus exaspéré. Calvin fut injurié, maltraité dans les rues; on l'appelait fratricide; on parlait de le précipiter dans le Rhône; lui-même s'attendait chaque jour à la mort. Le Conseil avait cessé de le soutenir. Une des familles précédemment incriminées jugea le moment venu de prendre sa revanche. Un jour, avertie qu'il devait se rendre le lendemain au Conseil pour soutenir la cause de la discipline, elle ameuta le peuple sur son passage. Mais les amis de Calvin s'y trouvèrent non moins nombreux. Les partis allaient en venir aux mains, lorsque Calvin s'élança au milieu d'eux, s'écriant que l'on commençât par lui si l'on voulait répandre le sang. Cette intrépidité leur imposa; puis, étant parvenu

[1] Amédée Roget, *Histoire du peuple de Genève,* II, 209 ss.
[2] Roget, ibid., p. 289 ss.

dans la salle du Conseil, suivi du peuple, le réformateur prononça un discours touchant qui acheva de calmer le tumulte.

Mais les oppositions et les émeutes se renouvelèrent dès l'année 1548, et surtout de 1552 à 1555. Ce fut à Genève la période aiguë des conflits touchant la discipline[1]. Calvin écrivait alors à Viret: « Si le Seigneur lui-même ne m'éloigne de ce poste, je ne sais ce que je ferai; je ne sais qu'une chose, c'est que je ne puis supporter le caractère de ce peuple, lors même qu'il supporterait le mien. » Calvin ayant réclamé du Conseil des Deux-Cents des édits plus sévères contre le libertinage et les blasphèmes, les libertins émurent le peuple contre les ministres et contre les étrangers qui les soutenaient. Ils réussirent de nouveau à l'emporter dans les élections, firent entrer des leurs dans le Petit Conseil, ôter les armes aux étrangers, exclure les ministres du Conseil général, attaquer les pouvoirs du consistoire, et attribuer la décision des matières ecclésiastiques au Petit-Conseil (1553). Celui-ci en profita pour faire admettre à la sainte Cène Berthelier qui en était exclu depuis cinq ans. Mais Calvin déclara d'avance qu'il mourrait, plutôt que de la lui donner. Puis, à la suite d'une séance où les ministres avaient demandé à être entendus, il fit valoir avec tant de force les droits de l'autorité ecclésiastique que, le 24 janvier 1555, le Conseil finit par renoncer au droit de revoir les sentences d'excommunication.

Cette victoire, Calvin ne la dut pas seulement à son éloquence passionnée, mais au nombre et à l'ascendant de jour en jour croissant des réfugiés français et italiens qu'il faisait admettre à la bourgeoisie, et qui, pénétrant dans les Conseils, y soutenaient de leur vote les mesures proposées par leur protecteur. En 1552, les persécutions de Henri II faisaient particulièrement affluer à Genève les familles françaises menacées. Calvin comprit que c'était un moyen assuré de consolider son autorité[2]. Lui-même s'exprime là-dessus assez clairement dans une lettre à Bullinger[3]. « Le Conseil, dit-il, résolut d'opposer à la licence effrénée des novateurs un remède excellent. » Il choisit, en 1553, près de cinquante français nouvellement domiciliés auxquels, dans l'espace de trois semaines seulement, il fit octroyer la bourgeoisie.

[1] Mignet, *Notices*, etc., I, p. 346.
[2] Ruchat, IV, 229 ss.
[3] Calvin, t. XV, 676.

Ces réceptions d'étrangers à des intervalles si rapprochés ouvrirent les yeux aux adversaires de la discipline de Calvin, et la haine qu'ils lui portaient se tourna contre ses protégés [1]. « Les méchants, dit-il, reconnurent quel puissant appui allait recevoir la cause des gens de bien ; aussi crurent-ils devoir remuer ciel et terre pour déjouer notre dessein. » Le 6 mai, en effet, Perrin, Vaudel et d'autres citoyens demandèrent que les nouveaux bourgeois ne pussent être reçus au Conseil général qu'après dix ans. Le Conseil des Deux Cents, non content de rejeter la requête, fit recevoir d'un coup seize nouveaux bourgeois, tous français ; c'était soixante en un seul mois.

Ici il faut savoir apprécier les raisons des deux partis. S'il était naturel aux réfugiés, qui avaient trouvé en Calvin un protecteur puissant, de se faire à leur tour, dans les conseils où il les faisait admettre, les défenseurs de sa politique, rien de plus naturel aussi que le mécontentement et l'irritation des anciens bourgeois qui, après les avoir hospitalièrement reçus dans leur ville, les voyaient bientôt appelés à partager avec eux tous les droits et privilèges de la bourgeoisie, à devenir membres, tantôt du consistoire pour y juger leur foi et leurs mœurs, tantôt du Conseil général et des Conseils plus restreints où leur voix, devenue prépondérante, faisait passer, à la faveur du nombre, des mesures attentatoires à leur liberté.

Ajoutons d'ailleurs que ces étrangers, admis généreusement à Genève, n'y arrivaient pas tous, poussés par des besoins de conscience et pour y professer librement leur foi, mais qu'il se trouvait parmi eux des aventuriers désireux d'échapper à des créanciers trop pressants, quelques-uns même à un déshonneur mérité, et qui ne tardaient pas à se démasquer par leur conduite. Calvin n'avait pas été le dernier à s'en apercevoir. Dans le troisième et le quatrième des sermons qu'il publia en 1552, il se plaignit du nombre de réfugiés qui « se conduisaient mal en la maison de Dieu, se montraient mécontents, murmurant contre Dieu, gaudisseurs, gourmands, médisants, détracteurs, méprisant le travail, ivrognes, mutins, oiseux, querelleurs en ménage, pleins de vanité et contrefaisant les seigneurs [2]. »

Profitant de semblables aveux, le soir du 16 mai 1555, à l'issue

[1] Roget, IV, 231.

[2] Calvin, 3me *sermon à tous vrais chrétiens*, 1552, t. VIII, p. 422 ss.

d'un repas où Perrin, Vaudel, Berthelier et leurs partisans s'étaient échauffés à ce sujet, les natifs genevois [1] se répandirent dans les rues en vociférant des imprécations et des menaces contre le Conseil, les français et les *porte-français*. Un des réfugiés qu'ils rencontrèrent, frappé par l'un d'eux d'un coup de pierre, ameuta le quartier par ses cris. Il s'ensuivit un grand tumulte pendant lequel un des syndics, accouru pour rétablir l'ordre, se vit arracher son bâton syndical. Le Conseil, assemblé immédiatement, se mit en devoir de juger les émeutiers; plusieurs prirent la fuite et se rendirent sur les terres bernoises des environs de Genève; cités à comparaître sous peine de mort, ils firent défaut et furent frappés de confiscation et d'exil perpétuel; parmi ceux qu'on réussit à arrêter, quatre furent décapités, parmi lesquels l'un des Berthelier, fils de l'ancien martyr de l'indépendance genevoise; d'autres furent exécutés en effigie, d'autres bannis pour dix ans, une foule de suspects condamnés à des peines infamantes, et un décret du Conseil déclara que l'on « couperait la tête à quiconque avancerait ou procurerait de remettre ou laisser venir dans la ville les conspirateurs fugitifs [2]. »

Telles furent les suites tragiques de la sédition du 16 mai, sur le caractère de laquelle les historiens de Genève sont loin d'être d'accord. Les uns, se plaçant au point de vue du Conseil, ont vu comme lui, dans cette échauffourée qui n'avait duré qu'une heure et où il n'y avait eu que deux voies de fait, un complot tramé par les Libertins pour renverser le gouvernement, massacrer les réfugiés et ceux qui les soutenaient. Les autres, au contraire, y voient un coup d'État monté d'avance par le parti calviniste, qui, informé d'un projet d'émeute des Libertins pour ce jour-là, aurait attaqué le premier ses adversaires. Nous ne saurions, non plus que M. Roget [3], partager ni l'un ni l'autre avis. Nous n'y voyons comme lui qu'une démonstration bruyante dirigée contre les réfugiés et devant par contre-coup déranger les plans du parti calviniste, mais que celui-ci mit à profit pour terrasser et mettre hors de combat ses adversaires. En effet, dès ce moment débarrassé des chefs de l'opposition, le parti calviniste se hâta de consommer son triomphe, en autorisant par un décret des Deux-Cents le Petit-Conseil à admettre

[1] Roget, IV, 249.
[2] Calvin, *Epp.*, 2284.
[3] Roget, *Histoire du peuple de Genève*, IV, 264 ss.

à la bourgeoisie autant de français qu'il le jugerait bon. Celui-ci reçut dans l'espace de quatre mois soixante-cinq nouveaux bourgeois, à l'aide desquels il resserra plus que jamais le frein de sa discipline.

Ce triomphe de la politique de Calvin fut, il est vrai, payé assez cher. De toutes parts lui revinrent, transmis par ses amis de la Suisse [1], des reproches sur l'inhumanité qu'il avait déployée durant le procès des émeutiers, et sa justification, qui nous a été conservée dans une lettre à Bullinger [2], est assez laborieuse. Il avoue qu'il a assisté à la torture d'un des accusés. « On ne lui a donné, dit-il, qu'un trait de corde (*non multum suspensus*); mais il le fallait bien, car autrement jamais il n'eût avoué. » Dans une autre lettre, il s'applaudit de ce que le bourreau, par sa maladresse, avait prolongé le supplice d'un des condamnés à mort. Mais l'inflexible rigueur du Conseil eut bientôt de graves conséquences pour Genève elle-même.

Les Bernois, après avoir vainement intercédé pour les condamnés à mort, auraient voulu au moins sauver les fugitifs et suppliaient les magistrats de la république de leur accorder un sauf-conduit, qui leur permît de venir plaider leur cause [3]. Ce sauf-conduit leur fut obstinément refusé. « Nous ne savons, répondit le Conseil, aucun moyen de vivre paisiblement que de faire d'eux bonne et briève justice. » Les fugitifs condamnés ainsi à demeurer sur terres de Berne, privés de leurs biens, séparés de leurs femmes et de leurs enfants, venaient sans cesse sur les frontières qui n'étaient pas éloignées, braver, menacer les calvinistes. Berne, requise de les châtier ou de les livrer à la justice de leur pays, refusait également l'un et l'autre, et persistait à demander pour eux le sauf-conduit. L'ancienne mésintelligence entre les deux républiques s'envenimait ainsi de plus en plus, et Berne laissa entrevoir le projet de ne point renouveler l'alliance de 1526, dont le terme allait expirer [4]. Or, cette alliance était plus que jamais nécessaire, au moment où Henri II, sollicité par le pape et les Guise, délibérait avec la cour de Savoie, s'il ne conviendrait pas d'écraser ce repaire d'hérétiques et de rebelles. Il fallut donc solliciter et faire solliciter les Bernois par les autres cantons et par la Confédération tout entière, de renouveler

[1] Roget, IV, 321, 322 ss. Calvin, *Epp.*, t. XV, *passim.*
[2] Calvin, *Epp.*, 2443.
[3] Roget, IV, 278.
[4] Roget, IV, 319. Calvin, *Epp.*, 2281, etc.; 2324, etc.

incessamment le pacte; Calvin fut chargé de cette négociation dont il s'acquitta sans doute avec zèle, mais qui dut coûter à son amour-propre, et dans laquelle il eut de plus la mortification de ne point réussir. L'alliance fut rompue pendant dix mois, et ne se renoua qu'à des conditions onéreuses auxquelles Genève dut consentir à contre-cœur. Trois ans plus tard, elle se trouva fortement compromise vis-à-vis de la France, lors de la conjuration d'Amboise à laquelle prirent part, contrairement à l'avis de Calvin, beaucoup de français réfugiés, et où l'on a vu qu'un assez grand nombre d'entre eux périrent. Aussi ne fut-ce qu'à grand'peine que Genève réussit à faire distinguer à la cour de France sa cause d'avec la leur.

Depuis 1555, la sévérité du tribunal de mœurs alla croissant, souvent même au point d'exciter la résistance des calvinistes eux-mêmes. Dans les années 1558 et 1559 seulement il y eut 414 procès par-devant le consistoire et des arrêts cruels prononcés par le Conseil pour des fautes souvent assez légères. Une femme italienne, pour avoir proféré quelques paroles jugées hérétiques, fut condamnée « à crier merci à Dieu et à la justice, puis à quitter la ville le jour même, sous peine d'avoir la tête tranchée. » Quelques hommes furent emprisonnés pendant trois jours et obligés à demander pardon au consistoire pour avoir ri à un sermon de Calvin [1].

Tout en appréciant l'intention religieuse et morale qui avait présidé à l'établissement de cette discipline, et en reconnaissant d'une manière générale l'impartialité du tribunal qui en était chargé, on est choqué de ce qu'il y avait, tantôt de tyrannique, tantôt de mesquinement tracassier dans l'application de ses sentences. Ce n'était pas seulement pour faits de libertinage privé ou public, pour paroles ou actes suspects de papisme, pour blasphèmes contre la religion, qu'on était traduit en consistoire, mais pour bals, comédies, repas jugés trop somptueux, costumes trop recherchés, propos légers sur les ministres, leurs doctrines ou leurs personnes, attitude trop peu respectueuse au service divin, querelles de ménage ou de cabaret, etc. Calvin assistait régulièrement aux séances du consistoire, introduisait les procès et y tenait la haute main, inclinant toujours à la sévérité.

[1] Voyez l'*Extrait des Registres du Consistoire*, autographié par M. Cramer. Genève 1853.

Il ne cessait non plus de proposer aux autres églises réformées l'exemple de son tribunal de mœurs. La magistrature de Berne, sollicitée de l'admettre dans ses États, consentit, il est vrai, à l'établissement de consistoires auxquels elle accorda une certaine juridiction morale, mais elle ne leur permit point l'excommunication, non plus que des enquêtes sur la foi des fidèles, qui lui parurent une espèce d'inquisition. Après bien des pourparlers inutiles, Viret déclara, en 1557, qu'il ne donnerait point la communion jusqu'à ce qu'on lui accordât le pouvoir d'en éloigner les membres indignes. Là-dessus, il fut obligé de quitter Lausanne [1], et un grand nombre de ses collègues donnèrent leur démission (1558 et 1559), en sorte que cette ville demeura quelque temps sans pasteurs. Enfin le gouvernement se montra disposé à établir une police plus sévère en incarcérant les femmes débauchées et censurant les désordres que lui dénonçait le consistoire, mais toujours sans autoriser l'excommunication.

La discipline de Calvin ne put s'établir non plus dans les églises du palatinat et en général chez les réformés de Suisse et d'Allemagne. Elle s'introduisit au contraire dans les églises réformées de France, avec d'autant plus de facilité que, sous un gouvernement hostile à la réforme, l'action de ce tribunal de mœurs dut se maintenir dans la sphère strictement ecclésiastique, et n'en fut par là que plus légitime et mieux obéie. L'organisation synodale permit en outre d'y établir plusieurs degrés de juridiction. Les consistoires jugeaient en première instance, puis il y avait appel de leurs sentences devant les colloques, les synodes provinciaux et enfin les synodes nationaux qui prononçaient en dernier ressort. La discipline s'y exerçait ainsi avec une impartialité, une fermeté qui ne reculait pas même devant les têtes les plus élevées. En 1575, la sainte Cène ayant été interdite au prince de Condé par le consistoire de la Rochelle, pour une entreprise contraire aux lois, le prince en appela au synode de Ste-Foi, qui, loin de casser l'arrêt, loua le zèle du consistoire de la Rochelle, et n'admit Condé à la sainte Cène qu'après avoir obtenu de lui qu'il se soumettrait aux remontrances de ce corps et se réconcilierait avec son église. Henri de Bourbon lui-même éprouva l'impartiale rigueur de la discipline calviniste. Avant la bataille de Coutras (en 1587), au moment où, selon l'usage, l'armée

[1] Henry, *Calvin's Leben*, III, 394.

protestante allait mettre genou en terre pour la prière, le ministre Chandieu, accompagné du noble Duplessis-Mornay, s'approcha de Henri et, lui reprochant avec sévérité une faute scandaleuse dont il s'était rendu coupable à la Rochelle, l'avertit de ne point commencer le combat avant d'avoir demandé publiquement pardon à Dieu. Henri se soumit à cet ordre et promit réparation à la famille offensée.

Knox se trouvait à Genève au moment où la discipline ecclésiastique y triomphait. Il applaudit fort au zèle et au succès de Calvin, et résolut d'établir les tribunaux de mœurs dans les églises de la Grande-Bretagne. Il eut plein succès en Écosse et chez les puritains d'Angleterre, qui, non seulement imitèrent la sévérité de Calvin, mais encore l'exagérèrent en excluant de la sainte Cène, outre les pécheurs scandaleux, les personnes dont la piété leur était suspecte. La même rigueur présida à la discipline des colonies presbytériennes d'Amérique [1].

### III. État des mœurs

Ce n'était pas sans raison qu'en tant d'églises protestantes une si grande importance était donnée à l'institution dont nous venons de parler. La profondeur des effets d'une révolution religieuse ou morale est toujours en raison inverse de la promptitude avec laquelle elle s'opère et du nombre de sectateurs qu'elle embrasse. Il en était de la réformation du XVI$^{me}$ siècle comme du christianisme au IV$^{me}$; il était impossible qu'elle transformât subitement et complètement tous les peuples chez lesquels elle s'était établie d'une manière si rapide. Non seulement ceux-là mêmes qui se montraient le mieux disposés pour elle conservaient bien des restes d'anciennes habitudes, d'anciens préjugés qui les rendaient plus ou moins rebelles à son influence; mais encore, par son étroite union avec l'État, elle comptait extérieurement bien des sectateurs, ou indifférents ou en secrète opposition avec elle, et qui, tout en se soumettant par nécessité au parti vainqueur, se promettaient de rompre le moins possible avec leurs penchants, de changer le moins possible leur genre de vie. De là, la première ferveur de la lutte une fois passée, ce relâchement, cet affaissement qu'on crut remarquer chez les nations protestantes et qui n'était au fond que le retour au niveau

[1] *Revue des Deux Mondes*, 15 juin 1850, 630.

moral réel de populations imparfaitement converties. Luther, dans nombre de ses sermons et de ses autres ouvrages [1], déplore ou censure amèrement le peu de sacrifices que les protestants d'Allemagne faisaient en faveur de leur culte, le peu d'influence qu'exerçait sur eux la prédication évangélique, le peu de zèle qu'ils montraient à faire passer la doctrine chrétienne dans leurs sentiments et dans leurs mœurs [2]. Il se plaint que les mêmes gens qui, jadis obsédés par les moines, se privaient du nécessaire pour des œuvres que nulle part l'Évangile ne recommande, maintenant ne savaient pas sacrifier la moindre partie de leur superflu pour les œuvres les plus essentielles, comme si la liberté que l'Évangile leur avait conquise les déliait de toute obligation. Il se plaint encore de ces faux protestants qui, n'ayant su voir dans la réforme que la délivrance d'un joug, étaient devenus sous son règne pires qu'ils n'étaient sous celui du papisme. Il censure la mondanité, la négligence de membres du nouveau clergé, la sensualité, la grossièreté de mœurs, les vices, les scandales même qui déshonoraient encore tant de contrées soi-disant réformées [3]. Enfin, dans l'amertume de sa douleur, il compare l'Allemagne à une Sodome; il est résolu à quitter Wittenberg; il voudrait prendre congé du monde; — il rougit, dit-il, de parler allemand. Ses collaborateurs, Mélanchthon en particulier, font entendre les mêmes plaintes [4]. En France, vers le milieu des guerres de religion, on déplore de voir à quel point les huguenots ont dégénéré de leur première ferveur. A Genève, le consistoire se plaint fréquemment au Conseil de la désertion du culte, des scandales qui souillaient la ville et les campagnes, et requiert sans cesse un redoublement de sévérité qui ne sert que pour un temps [5]. Calvin, écrivant au précepteur d'Édouard VI, s'afflige de même de ce que, parmi les anglais qui se sont enrôlés sous la bannière de l'Évangile, un si petit nombre travaillent de bonne foi à relever la gloire du Fils de Dieu, que

[1] *Luther's Briefe, passim.* Dœllinger, *La Réforme*, I, 280 ss.

[2] *Real-Encycl.*, VIII, 603 s.

[3] *Licentiam scelerum penè horribilem — nobilium tyrannidem — perfidiam, malitiam, contemtum Verbi planè satanicum*, etc. (*Real-Encycl.*, VIII, 604).

[4] Dœllinger, ibid., p. 363. Sarcerius *in Zeitschr. f. hist. Theol.*, an 1849, p. 81. — Toutes ces plaintes de Luther et des siens ont été soigneusement recueillies par le chanoine Dœllinger dans son ouvrage contre la réforme. Nous ne craignons pas néanmoins de lui emprunter des passages qui paraissent cités fidèlement.

[5] Cramer, *Extraits des registres du Consistoire.*

la noblesse, en particulier, présente au monde stupéfait tant de froideur, tant de lâcheté au service de la bonne cause[1]. Admettons que toutes ces plaintes fussent exagérées, faisons la part du douloureux désappointement que devaient souvent éprouver les réformateurs, et qui grossissait à leurs yeux les fautes de leurs disciples, toujours serons-nous forcés de reconnaître un fond de vérité dans ces lugubres tableaux et d'avouer que la réformation du XVI$^{me}$ siècle laissait encore sous ce rapport beaucoup à faire après elle. Ceux-là seuls pourraient s'en scandaliser ou s'en étonner, qui regarderaient l'œuvre de Luther et de Calvin comme le dernier mot de la civilisation chrétienne.

Les dogmes que les réformateurs opposèrent aux décisions de l'Église romaine n'étaient pas toujours, comme nous le verrons ailleurs, si nettement ni surtout si évangéliquement définis par eux, qu'ils ne donnassent lieu parfois à certaines aberrations morales. Nous n'en citerons ici qu'un seul exemple. Un des princes les plus zélés pour la réforme, Philippe, landgrave de Hesse, ayant souvent dans son église entendu invoquer l'autorité de l'Ancien Testament, presque à l'égal de celle du Nouveau, crut avoir le droit de s'en prévaloir dans une question délicate. En 1539 il demanda à quelques théologiens d'Allemagne si, dans les circonstances particulières où il se trouvait, il ne pourrait point s'autoriser de l'exemple des patriarches, de ceux de David et de Salomon, pour prendre une seconde femme. La décision fut remise à sept docteurs, en tête desquels était Luther[2]. Réunis à Wittenberg, ils signèrent une consultation qui, après bien des considérations propres à détourner le prince de son dessein, se terminait par ces mots : « Si cependant V. A. est résolue d'épouser une seconde femme, nous jugeons qu'elle doit le faire secrètement, de peur du scandale. » C'était déjà l'avis que Mélanchthon et Grynæus avaient, sept ans auparavant, donné à Henry VIII, de préférence à son divorce. On sait quel parti les auteurs catholiques, Bossuet entre autres[3], ont tiré de semblables exemples. Mais, en faisant si grand bruit de la bigamie du landgrave

[1] Calv. *Ep.*, 1701. Toussain de Montbéliard, Viret de Lausanne exhalent de semblables plaintes (Calv., *Epp.*, 209, etc.).

[2] Voyez Luther, *Briefe*, éd. de Wette, t. V, p. 237 s., la consultation des huit théologiens adressée à Philippe. Voyez encore *Real-Encycl.*, VIII, 604. Heppe, *Über d. Doppelehe des Ldgr. Phil.*, *Zeitschr. f. hist. Theol.*, 1852, p. 263.

[3] *Variations des églises protestantes*, p. 186, 193.

de Hesse et du conseil donné à Henry VIII, ils nous forcent à nous rappeler que le pape offrit positivement au même roi une dispense pour avoir deux femmes, et avait autorisé avant Luther la polygamie du comte de Gleichen, précédent sur lequel Luther lui-même put s'appuyer [1].

Mais si les mœurs protestantes n'atteignirent pas en général le degré de pureté, de sévérité que semblait devoir leur imprimer la profession publique de l'Évangile, elles présentent au moins une incontestable supériorité sur les mœurs catholiques de la même époque. Que l'on contemple un instant les nobles et généreux caractères qui se formèrent sous son influence, ceux d'un Coligny, d'un Lanoue, d'un L'Hospital, d'un Duplessis-Mornay, d'un Jean-Frédéric de Saxe, d'un Frédéric III, électeur palatin, etc., sans compter les innombrables martyrs que se fit immoler l'ancien clergé, le plus souvent hostile à leur sainteté, pour le moins autant qu'à leurs hérésies; que l'on compare le camp des Guise à celui de Coligny, celui de Wallenstein à celui de Gustave-Adolphe, la cour de Catherine de Médicis à celles de Renée d'Este, de Marguerite de Navarre, de Jeanne d'Albret, Zurich et Genève avant et après leur réformation [2], on reconnaîtra que, comme toutes les révolutions qui remettent les idées religieuses en harmonie avec le progrès intellectuel et social, la réforme protestante raffermit à bien des égards dans les cœurs la foi qui y était presque éteinte et donna à la morale une base plus solide qui lui manquait depuis longtemps.

On a dit quelquefois qu'en ôtant aux églises et aux couvents une partie des biens qui se distribuaient en aumônes, la réforme avait arrêté l'essor de la charité. Mais on doit se souvenir que les richesses des églises et des couvents servaient bien moins alors à soulager les pauvres qu'à entretenir le faste de quelques prélats, à soutenir les membres deshérités de quelques grandes familles, et, avant tout, à faire la guerre aux dissidents; qu'entre les mains des protestants elles servirent à fonder des hospices mieux administrés, sans doute, que ceux de France, dont les abus criants méritèrent les censures des rois, qu'enfin si le protestantisme fit tarir les aumônes des couvents, qui ne servaient trop souvent

[1] *Luther's Briefe*, V, 294.

[2] Voyez le témoignage rendu par Myconius, de Lucerne, à Zurich réformée (Herminjard, I, 340), et celui de Valentin Andreæ, luthérien, à Genève calviniste (Gieseler, III, 2).

qu'à nourrir la fainéantise et à éterniser le paupérisme, il activa la vraie charité, celle qui relève le sort du pauvre en ennoblissant son caractère, en animant et secondant son courage, en éclairant son intelligence et lui apprenant à compter avant tout sur ses propres efforts.

## IV. SECTES ET PARTIS RÉFORMATEURS

A l'histoire des mœurs protestantes se rattache celle de partis ou de sectes, qui jugeaient que sous ce rapport les premiers prédicateurs de la réforme n'avaient accompli qu'une portion de leur œuvre, et travaillaient à la compléter par divers moyens.

### 1. ANABAPTISTES ET MENNONITES

En tête se placent les anabaptistes qui, à l'exemple d'anciens sectaires, estimaient de nulle valeur le baptême que l'Église faisait administrer aux enfants et n'admettaient comme vraiment chrétien que celui qu'on recevait à l'âge adulte. L'exigence d'un nouveau baptême se liait chez eux à des changements plus ou moins considérables qu'ils jugeaient nécessaires dans l'ordre établi. Les anabaptistes les plus modérés ne voulaient que donner plus de solennité à ce sacrement par des engagements librement pris et en connaissance de cause, qui permissent en conséquence de soumettre les néophytes à une discipline morale plus exacte et de rapprocher l'Église de sa primitive pureté.

D'autres, persuadés que, pour accomplir une régénération si désirable, Dieu susciterait un certain nombre d'hommes particulièrement animés de son esprit, se donnaient eux-mêmes pour ces envoyés extraordinaires, et en vertu de cette mission, attestée, prétendaient-ils, par leurs visions et leurs prophéties, se croyaient autorisés à troubler le culte établi, à outrager ses ministres, à profaner les églises. Tels étaient les prophètes de Zwickau, dont les excès déterminèrent Luther à quitter la Wartbourg pour venir les affronter à Wittenberg.

D'autres enfin, peu soucieux d'une réforme purement ecclésiastique ou morale, visaient avant tout, dans le grand mouvement du XVI^me^ siècle, à une transformation complète de l'ordre social. C'étaient en général des esprits inquiets qui, mécontents d'un ordre de choses où ils ne trouvaient pas une carrière suffisante ouverte à leur ambition, avaient

compté sur la réforme religieuse pour la leur ouvrir, et, ne la voyant ni assez prompte ni assez radicale, voulaient à tout prix la brusquer. Une théocratie de leur façon devait remplacer toute autorité politique et religieuse; non seulement les corvées et les impôts, mais la propriété individuelle, le mariage devaient être abolis et la société reconstituée sur la base du communisme. Tel était l'esprit des prédications d'un Louis Hetzer, d'un Balthasar Hubmeyer, d'un Georges Jacob, d'un Melchior Hofmann, etc., et dans quelques lieux, à St-Gall par exemple, l'effet de ces prédications se manifestait par des actes d'atroce fanatisme (fratricide de Schunker).

Au milieu de la fermentation des esprits, les anabaptistes modérés furent bientôt débordés par ces dangereux utopistes, pour lesquels le nouveau baptême n'était plus, comme le calice pour les taborites du siècle précédent, que l'enseigne religieuse d'un bouleversement social. Nous les avons vus en 1524, sous la conduite de Thomas Munzer, se joindre en Souabe aux paysans révoltés, une foule d'entre eux périr sur le champ de bataille et leurs chefs livrés au supplice. Mais cet échec n'abattit point leur parti. Recrutés parmi les corporations ouvrières des villes, ligués avec les débris des sectes antinomiennes du moyen âge, nous les voyons se répandre en Suisse, dans le nord de l'Allemagne, dans les Pays-Bas, l'Angleterre, la Bohême, la Moravie, partout, en un mot, où le protestantisme avait pris pied, et partout compromettre sa cause auprès des classes élevées, au point que Charles Quint, sacrifiant dans les Pays-Bas trente mille de ses sujets réformés, prétendait y avoir été contraint par leur complicité avec l'anabaptisme[1]. Aussi les réformateurs, non contents de le combattre dans des disputes publiques, crurent devoir solliciter contre lui les rigueurs de l'autorité. En plusieurs lieux, même à Zurich, ils eurent à subir des persécutions cruelles.

Ils ne laissaient pas néanmoins d'aspirer à établir quelque part leur royaume terrestre, image, disaient-ils, de celui de mille ans. Ils y réussirent à Munster, en Westphalie où, en 1533, ils avaient déjà formé des assemblées. Chassés d'abord de cette ville par les catholiques et les réformés réunis, ils y rentrèrent, parvinrent à fanatiser la populace en criant dans les rues : « Faites pénitence; amendez-vous, recevez notre

[1] Récit de Navangero, ambassadeur vénitien.

baptême, ou Dieu va vous punir. » Profitant du trouble de leurs adversaires [1], ils s'emparent de l'hôtel de ville, des munitions, des canons, attirent en foule les anabaptistes expulsés des villes voisines; et quand les riches, effrayés de cette invasion, eurent quitté Munster, ils déposent aussitôt les magistrats, forment un nouveau Conseil, pillent les églises et les couvents, chassent sans pitié tout ce qui n'était pas de leur parti, et se mettent à organiser leur nouvelle Sion selon les principes de la secte. Pour y préluder, Jean de Matthiesen, leur prophète établit la communauté des biens, fait brûler tous les livres à l'exception de la Bible, organise des phalanstères, des ateliers nationaux ou l'équivalent sous d'autres noms. Tué en 1534, dans une sortie imprudente, il est remplacé par Jean Boccold, surnommé Jean de Leyde, qui d'abord s'entoure d'un Conseil de douze fidèles pour juger les douze tribus de Sion; mais bientôt désigné par les révélations d'un autre prophète comme destiné à régner seul sur toute la terre, il est proclamé roi absolu. Enchérissant alors sur les actes de son prédécesseur, il fait décréter la pluralité des femmes ; lui-même en prend jusqu'à dix-sept, permet à ses sujets des actes d'une brutalité inouïe, fait pendre à des arbres et tuer à coups de feu tous les bourgeois qui osent défendre la cause de la propriété et celle de la monogamie. Précédé partout d'une Bible et d'une épée nue, il exécute sans forme de procès, sans épargner même ses femmes, quiconque blâme sa conduite ou résiste à ses volontés. La communauté des biens ne tarda pas à produire ses fruits habituels : la famine se déclara dans Munster assiégée, elle y fut si épouvantable qu'on y distribuait régulièrement la chair des morts ; le peuple, toujours aveuglé, ne songeait point à se rendre, lorsque l'évêque de Munster, ayant appris d'un transfuge le moyen de l'attaquer avec avantage, réussit à s'en rendre maître, malgré l'énergique résistance des habitants. Tous les anabaptistes furent massacrés ; Jean Boccold lui-même ainsi que son lieutenant subirent un long et affreux supplice.

Depuis ce moment le sort de la secte s'aggrava nécessairement dans toutes les contrées de l'Europe où elle s'était répandue. Mais l'adversité, pour les partis qui savent la mettre à profit, est un creuset salutaire où s'épurent leurs doctrines. Il arrive quelquefois qu'au fond du

[1] Ranke, III, 418.

système religieux le plus répréhensible et dont l'essai a été le plus malheureux, un sectaire mieux inspiré parvient à retrouver le principe légitime et fécond qui lui avait valu les premiers suffrages, à le dégager des chimères, des extravagances, des turpitudes même qui s'y étaient mêlées, et à métamorphoser ainsi une faction turbulente et méprisable en un parti digne de respect. C'est ce qui était arrivé aux taborites, lorsque, après leur défaite, ils avaient renoncé au fanatisme qui les dégradait, et s'étaient transformés en pieux et paisibles frères de Bohême et de Moravie.

Il en fut à peu près de même des anabaptistes. Les excès et la catastrophe de Munster ouvrirent les yeux à ceux des membres de la secte qui n'étaient pas complètement aveuglés. Ils comprirent qu'ils avaient trop compté sur la prétendue inspiration de leurs anciens chefs, sur la possibilité de réaliser leur chimère ; et, s'adressant à un de leurs docteurs les plus estimés nommé Mennon Simons, le supplièrent de se mettre à la tête de leur parti pour le régénérer et le relever de ses ruines.

Mennon Simons, né en 1498 à Milmarsum près de Franeker, était un ancien prêtre frison qui, en lisant le Nouveau Testament, avait reconnu les erreurs du catholicisme, mais qui en même temps avait cru y trouver des preuves contre le baptême des enfants. Frappé surtout du courage avec lequel il avait vu mourir l'un des douze prétendus apôtres anabaptistes, son propre frère, il s'était affilié secrètement à l'une de leurs communautés. Les excès de Munster l'avaient indigné, il avait tout fait pour ramener ses associés dans la bonne voie, mais sans songer à rentrer dans l'Église. Il la quitta même ouvertement, ainsi que la prêtrise, et ce fut en 1536, pendant qu'il errait çà et là pour échapper aux poursuites, qu'il reçut les sollicitations de ses amis.

Il fallait du courage, assurément, pour entreprendre de relever un parti aussi abattu et aussi décrié. Mennon n'hésita point. Il parcourut dans ce but les diverses contrées où les anabaptistes s'étaient dispersés, bravant toutes les persécutions auxquelles il se trouvait en butte; dans la Frise occidentale, entre autres, en 1543, sa tête fut mise à prix. Il pénétra ainsi jusqu'en Livonie, rassemblant sous une plus sainte bannière les anciens membres de la secte, à laquelle il gagna de nouveaux et honorables adhérents.

Dans l'ancienne doctrine des anabaptistes, Mennon condamna

péremptoirement tout ce qui donnait prise au fanatisme, à l'anarchie et à la licence ; il ne parla plus d'un royaume de Dieu qui dût s'établir miraculeusement dans l'économie présente; il n'émit aucune prétention au don de l'inspiration et des prophéties ; fit profession de puiser tous ses enseignements dans l'Écriture sainte, aucun dans les prétendues suggestions de l'Esprit-Saint[1] ; du reste il retint, tout en le restreignant dans quelques limites, le principe fondamental de la secte, touchant la nature de l'Église de Dieu et les conditions à remplir pour en faire partie. A ses yeux la marque la plus sûre de la vraie Église était la sainteté de ses membres; nul ne pouvait sans cette condition y être admis, ni maintenu. Dans ce but il n'admettait que le baptême des adultes, suivi d'un engagement volontaire et sérieux dont l'Église s'autorisait pour écarter de sa communion quiconque venait à l'enfreindre. Les préceptes de Jésus-Christ devaient être observés strictement et à la lettre. Mennon condamnait en conséquence la guerre, le serment, la peine de mort, l'exercice même de la magistrature, dont, tout en l'interdisant aux membres de la secte, il reconnaissait cependant la nécessité pour un État. Aussi condamnait-il tout esprit de révolte. Il n'admettait le divorce qu'en cas d'adultère, et mettait au nombre des actes du culte le lavement des pieds tel que Christ l'avait pratiqué. Quant au dogme, l'enseignement de Simons était de la plus grande simplicité, il s'attachait surtout au point de vue pratique.

Ce fut en prêchant une morale aussi scrupuleuse, quoique à plusieurs égards si différente des principes reçus, qu'il parvint à effacer peu à peu les fâcheuses impressions répandues contre la secte, à remettre en crédit le nom d'anabaptiste, à étendre le nombre de ses adeptes, et à leur assurer en plusieurs pays une tolérance méritée. Ce n'est donc pas sans raison que les anabaptistes modérés prirent dès lors le nom de Mennonites.

Les Provinces-Unies furent le premier État qui se relâcha à leur égard de la sévérité habituelle. Guillaume I[er] d'Orange avait trouvé dans leur courage et leur désintéressement un précieux secours pendant la guerre des Pays-Bas ; aussi ne les oublia-t-il point après l'affranchissement de la patrie (1572). Ses efforts pour les protéger furent, il est vrai, longtemps contrariés par l'intolérance des ecclésiastiques et des magistrats

[1] Gieseler, III, 2, 92.

de plusieurs provinces ; mais son fils Maurice obtint davantage, et enfin, en 1626, la liberté de conscience leur fut assurée en Hollande lorsque, par leur confession de foi, ils se furent disculpés des erreurs dangereuses qui leur étaient imputées. — Depuis ce moment ils ne cessèrent d'y prospérer, s'enrichirent par le commerce, et purent être cités au nombre des citoyens les plus tranquilles et les plus recommandables de l'État.

En Angleterre, où leurs prédécesseurs avaient été longtemps persécutés, où, sous Élisabeth, il y en avait eu de condamnés au bûcher, ils se mêlèrent avec les indépendants ; mais ce ne fut qu'en 1634 qu'à la faveur d'un peu plus de tolérance, ils commencèrent à former des communautés distinctes ; six ans après on en comptait sept à Londres et quarante dans le reste du pays. De là ils passèrent en Amérique où leur secte prit un accroissement prodigieux. Sous le nom de « Baptistes, » qu'ils se donnèrent de préférence, ils s'écartèrent plus ou moins, notamment sur la magistrature, la guerre, la peine de mort, des principes de leur fondateur, et se rapprochèrent de ceux des presbytériens, mais ils baptisaient par immersion, tantôt dans des fleuves, tantôt dans des baptistères.

Leur parti jeta aussi de profondes racines en Suisse et en Allemagne, en Autriche, en Moravie, où le relâchement des églises réformées rendait son développement désirable, mais où il trouva cependant un accueil moins favorable et eut souvent des persécutions à essuyer. Peu de sectes ont compté plus de divisions et de subdivisions parmi leurs membres ; et ces scissions qui dataient déjà du milieu du XVI$^{me}$ siècle (1554) et qui se perpétuèrent pendant près d'un siècle entier, avaient pour principal objet le degré de sévérité à observer dans la discipline ecclésiastique. Les moins rigides d'entre eux sous ce rapport s'appelaient *Waterlandais* du nom de la province qu'ils habitaient, et recevaient des autres anabaptistes le surnom méprisant de *grossiers*. Leurs adversaires se nommaient au contraire les *fins*, c'est-à-dire exacts et ponctuels dans l'exercice de la discipline ; mais ils se divisèrent eux-mêmes (depuis 1565) en plusieurs branches dont la plus modérée était celle des *Flamands*, la plus rigide celle des *Frisons ;* une troisième était celle des *Allemands*, tous nommés du lieu où ils avaient leur principale résidence. Mais il n'y avait entre ces trois branches que de faibles différences. Les rigides proscrivaient, non seulement les actions manifestement contraires à la loi de Dieu, mais encore la

parure, le luxe dans les ameublements et en général toute superfluité ; quant aux pécheurs scandaleux, ils les chassaient de l'Église sans retour, même sans avertissement préalable, et sans aucun égard aux circonstances qui pouvaient atténuer leur faute; enfin ils regardaient les excommuniés comme des pestes publiques avec qui il n'était pas permis au fidèle, même dans les degrés de parenté les plus proches, de soutenir aucune relation et à qui l'on ne pouvait rendre le moindre service. Peu à peu la plupart d'entre eux se réunirent aux Waterlandais, et les anciens Frisons ne formèrent plus qu'une faible minorité.

### 2. PIÉTISTES

Près d'un siècle après Mennon Simons se manifestait pareillement, en Allemagne, le besoin d'une nouvelle réforme religieuse et morale. « Au commencement du XVII$^{me}$, dit l'auteur d'une savante étude sur le piétisme, le protestantisme était désolé par les disputes confessionnelles et par les querelles théologiques..... La théologie se pétrifiait dans un dogmatisme abstrait..... La prédication n'avait plus rien de cordial, de populaire, de pratique; elle était envahie et desséchée par une érudition stérile ou par une polémique rebutante. Le clergé ne péchait pas seulement par pédanterie, mais souvent aussi par paresse, par amour du despotisme, et même par une mondanité plus ou moins grossière..... Le peuple, démoralisé par la guerre de Trente ans, cachait souvent des vices honteux sous les dehors d'une dévotion pharisaïque [1]..... »

Mais il était impossible que le caractère allemand, empreint de l'esprit de Luther, ne protestât pas contre une manière de professer la religion qui lui était si antipathique. Déjà Jean Arndt, Valentin Andreæ, Gérard, Dannhauer, avaient essayé de rendre un peu de vie à ce cadavre. D'autres encore, Meisner, Grossgebauer, l'essayèrent de même après eux, mais aucun avec autant de succès que Spener [2].

Philippe-Jacob Spener était né en 1605 dans la Haute-Lusace. Très jeune encore il avait lu les ouvrages de Grossgebauer et des mystiques de la même école. Après avoir étudié à Strasbourg, il voyagea en France et en Suisse. Une maladie sérieuse le retint un an entier à Genève. Il s'y guérit de quelques préjugés luthériens, y fréquenta Antoine Léger,

[1] Chaponnière, *Encycl. des Sc. relig.*, article *Spener.*

[2] Tholuck, *Das kirch. Leben im 17$^{en}$ Jahrh.* Berlin, 1862.

assista aux sermons de Labadie. A son retour, il fut nommé docteur en théologie à Strasbourg, en 1666, doyen à Francfort sur le Mein. Dans sa prédication il se hâta de laisser de côté toutes les subtilités de la scolastique, et ne se proposa d'autre but que l'édification et le réveil de la vie religieuse. Ses auditeurs, sans se rendre compte peut-être du changement qu'il avait introduit, goûtèrent si fort cette nouvelle manière de prêcher, qu'ils manifestèrent le désir de l'entendre plus souvent encore. A leur demande, il établit chez lui, dès 1670, non sans avoir pris auparavant conseil de ses collègues, des conférences pieuses sous le titre de *collegia pietatis*, dans lesquelles il répétait en abrégé et sous une forme plus familière son sermon du dimanche, écoutait les observations de ses auditeurs, y répondait, développait surtout le côté pratique du sujet, sans jamais rien donner à la simple curiosité. Ces assemblées qui furent ensuite transportées dans un temple, mais avec un peu plus d'apparat, furent imitées en beaucoup d'autres lieux; en quelques-uns elles occasionnèrent des troubles qui fournirent le prétexte de vifs reproches contre Spener, et le mirent dans la nécessité de justifier par écrit cette innovation.

Cependant ses vues s'étendant par degrés au delà de son troupeau, commençaient à se porter sur les besoins généraux de l'église luthérienne. Frappé des déficits qu'il y trouvait sous le point de vue de la vie religieuse, il manifesta publiquement ses regrets à cet égard dans la préface d'une nouvelle édition des œuvres de Jean Arndt, et dans ses *Pia desideria*, publiés la même année (1675)[1]. Dans cet ouvrage, Spener, passant en revue tous les rangs de la société, remarquait combien, malgré le langage de l'orthodoxie la plus stricte, il manquait au clergé de vraie foi, de piété sincère, de véritable amour pour sa vocation, et combien ses sentiments étaient desséchés par un misérable esprit de controverse. Il s'élevait ensuite contre l'esprit de frivolité qui régnait dans les classes élevées sous les dehors du zèle pour le maintien de l'ancienne foi, zèle qui, au fond, disait-il, n'était qu'un calcul politique. Il remarquait enfin que la masse du troupeau, se reposant sur ses pasteurs du soin des intérêts spirituels, considérait la religion comme incarnée en leur personne, et se contentait d'assister à leurs instructions sans faire aucun effort pour s'approprier les vérités de la foi.

[1] Engelhardt, *Die Pia desideria* (*Zeitschr. f. hist. Theol.*, 1845).

Comme remèdes à cet état de choses [1], Spener proposait six moyens principaux : avant tout, la lecture assidue de la Bible dans les familles, et sa méditation en particulier ; puis il voulait que tous les chrétiens, se considérant comme prêtres, sans que ce sacerdoce universel exclût le ministère proprement dit, se souvinssent qu'ils avaient une œuvre de sanctification à accomplir, soit en eux-mêmes, soit autour d'eux, et qu'en matière de religion la science n'est rien sans la pratique ; il demandait qu'on écartât de l'enseignement théologique et religieux la scolastique aigre et disputeuse, autant qu'une obscure et fantastique théosophie, qu'on revînt à la simplicité apostolique, et pour cela qu'on prît pour modèles les anciens et les nouveaux mystiques, l'auteur de la « théologie allemande, » Tauler, A Kempis, Jean Arndt. Le ton sérieux, mais onctueux, modeste, exempt d'amertume, avec lequel Spener exprimait ses regrets et proposait ses réformes, valut à son livre un accueil favorable. Il n'y prenait point le langage d'un réformateur, il avouait même ne se sentir ni les forces, ni l'habileté nécessaires pour un semblable rôle, et n'aspirer nullement à devenir un chef de parti. Il vit avec d'autant plus de surprise et de satisfaction, par la multitude de lettres approbatives qu'il reçut, et d'écrits publiés dans le même esprit que le sien, que les pensées qui le préoccupaient étaient depuis longtemps dans les cœurs. « Depuis quelque temps, dit-il, je croyais remarquer dans notre siècle quelque chose d'analogue à ce qui se voyait au temps de la réformation apportée par notre grand Luther [2]. »

Le champ de son activité ne tarda pas à s'étendre : il fut nommé en 1686 premier prédicateur de la cour de Saxe, conseiller ecclésiastique, et membre du haut consistoire de Dresde. Mais si ce nouveau théâtre était plus étendu et plus digne de lui, il était aussi plus dangereux. La franchise avec laquelle, dans l'exercice de ses fonctions de chapelain de la cour, il avait, dans une lettre particulière au prince, censuré ses mœurs déréglées (1689), le fit tomber en disgrâce auprès de lui. Georges III, espérant l'obliger à quitter volontairement son poste, l'abreuva de mortifications; mais, fort du sentiment de sa conscience, Spener tint ferme à sa résolution de se faire destituer, s'il le fallait, dans l'acquit de son devoir, dût-il chaque jour ne marcher à Dresde que

[1] *Real-Encycl.*, XIV, 619.
[2] Tholuck, l. c., I, 39.

sur des épines. Les ennemis qu'il s'était faits dans le clergé saisirent la première occasion de se déchaîner contre lui. Il avait établi parmi les étudiants de l'université de Leipsick des « collèges de piété, » semblables à ceux de Francfort, mais plus particulièrement destinés à l'explication de la Bible (*collegia biblica*). Peu à peu, ses réunions avaient été suivies même par de simples fidèles. Ceux qui les fréquentaient, et surtout ceux qui les présidaient commençaient à se distinguer par une plus grande sévérité de mœurs, par une dévotion plus assidue, puis par certaines particularités bizarres dans leur tenue, leurs manières, leurs ajustements, et diverses excentricités que Spener avait le premier blâmées [1]. On les appela par dérision « Piétistes; » on les accusa de mépriser le ministère chrétien, d'introduire dans l'Église la séparation et le fanatisme. Trois des principaux directeurs de ces réunions furent traduits en jugement à la demande du consistoire de Leipsick. Carpzov, professeur de théologie dans cette ville, ennemi personnel de Spener, le désigna violemment en chaire comme le chef des séparatistes, et l'outragea publiquement dans le programme académique de 1691, et par son libelle *Imago pietismi*. L'électeur de Saxe, témoin de la fermeté avec laquelle Spener résistait à l'orage, ne vit d'autre moyen de se débarrasser de lui que de lui faire adresser une vocation par la cour de Berlin. Sans y recevoir un accueil bien flatteur, Spener y fut du moins traité plus humainement. Il fut nommé prévôt et inspecteur d'une des églises, et membre du consistoire. A cette époque, la cour électorale de Brandebourg s'occupait de l'établissement de l'université de Halle. Le philosophe Thomasius, ami et partisan de Spener, y fit appeler quelques-uns de ses disciples, entre autres Francke, l'un des *philobiblici* les plus distingués de Leipsick, et y fit organiser l'enseignement théologique d'après les idées de Spener (1694), exposées dans l'ouvrage *Methodus studii theologici*. Bientôt, sous l'habile direction de Francke, l'université de Halle, fréquentée par plusieurs centaines d'étudiants, fut en butte à l'envie de celle de Wittenberg. Spénériens, piétistes, théologiens de Halle, devinrent termes synonymes, et Wittenberg s'éleva contre le piétisme, comme forteresse de l'ancienne orthodoxie, de même que pendant les controverses cryptocalvinistes Iéna s'était élevée contre Wittenberg. Les docteurs de cette dernière université,

[1] *Real-Encycl.*, XI, 649.

pour tendre un piège aux spénériens, firent circuler une déclaration que tous les prédicateurs devraient signer, et par laquelle ils s'engageraient à ne point s'écarter de la lettre des livres symboliques, à éviter le mysticisme de Bœhm et des millénaires, dont quelques piétistes joignaient l'étude à celle des mystiques, et en général toute espèce de nouveautés chrétiennes. Spener comprit fort bien à qui l'on en voulait. D'ailleurs, quoique personnellement attaché aux doctrines de son église, il avait toujours été opposé à la signature des symboles; observant que l'Église avait longtemps fleuri sans en posséder aucun, que les circonstances qui en avaient provoqué l'établissement n'existaient plus, il s'élevait surtout contre les exagérations de quelques théologiens saxons qui, dans leur orthodoxie outrée et leur attachement aux livres symboliques, allaient jusqu'à les appeler divins; bref, il refusa, ainsi que ses amis, de signer la formule de Wittenberg. Ce refus donna une nouvelle prise contre lui; des soupçons s'élevèrent contre son orthodoxie; la faculté de Wittenberg publia une longue liste d'erreurs qu'elle avait tirées de ses écrits, et dont 25 au moins, disait-elle, étaient en opposition directe avec les livres symboliques luthériens; dans le nombre étaient ses opinions sur la possibilité du salut en dehors de l'église luthérienne, sur l'exorcisme qu'il regardait comme une cérémonie inutile et tournant facilement à l'abus, etc. Mais la cour de Saxe, bien loin de soutenir le zèle intolérant des docteurs de Wittenberg, rappela Spener et lui offrit de le rétablir dans toutes ses charges et ses dignités. Spener préféra rester à Berlin, où il mourut en 1705, après avoir rendu assurément de grands services à l'église d'Allemagne.

### 4. QUAKERS

En Angleterre, ce n'étaient pas seulement le formalisme du culte et de l'enseignement qui portaient préjudice à la vie religieuse; c'étaient avant tout les vices de l'organisation ecclésiastique. « L'établissement anglican, » comme on l'appelait, n'était à beaucoup d'égards qu'un rouage politique. L'abus du patronage, qui si souvent imposait aux diocèses et aux paroisses des conducteurs incapables, ou même indignes, ne remplissant aucune des fonctions pour lesquelles ils recevaient de magnifiques émoluments, tandis que des vicaires au rabais, par lesquels ils se faisaient remplacer, mouraient presque de faim, la monda-

nité, l'indifférence religieuse de ces opulents dignitaires, l'âpreté avec laquelle ils faisaient percevoir leurs dîmes et leur casuel, leur abaissement devant les grands de qui ils tenaient leurs bénéfices, le peu d'intérêt qu'ils témoignaient pour les classes laborieuses, les visites pastorales négligées, la prédication sans onction et sans vie, tout cela produisait dans l'église anglicane un état de léthargie et de langueur, qui appelait de puissants correctifs.

La première protestation éclatante contre ces abus eut lieu dans l'une des années les plus critiques de l'histoire d'Angleterre, de la part d'un jeune berger, nommé Georges Fox [1]. Né en 1624 dans le comté de Leicester, il était issu d'une famille puritaine qui avait eu beaucoup à souffrir sous le règne de Marie Tudor et avait compté même des martyrs dans ses rangs. Son père désirait le vouer au saint ministère, mais sa pauvreté ne lui permit de le faire instruire que dans les écoles du peuple; puis il le plaça chez un artisan qui faisait le commerce de la laine et qui le chargea de garder ses troupeaux. Le caractère naturellement sérieux, l'humeur rêveuse et solitaire du jeune homme trouvèrent dans cette occupation un nouvel aliment. Il passait ses journées dans de vagues contemplations religieuses qui se tournaient fréquemment sur les vices de l'église de son pays. A l'âge de dix-neuf ans, l'année même du supplice de Charles Ier, paissant ses brebis sur le sommet d'une montagne, il crut entendre une voix intérieure qui lui disait : « Fuis la multitude perverse, fuis la contagion du mal, deviens avec tous comme un étranger. » Bien que très familier avec la Bible, il fut plus frappé de cet oracle immédiat, recueilli en lui-même, que de ceux qu'il lisait dans les livres saints. Depuis ce moment, il se crut appelé à un ministère prophétique, que confirmèrent pleinement à ses yeux des guérisons qu'il opéra et qu'il croyait miraculeuses. Mais ce ministère, il ne voulut l'exercer qu'en dehors de l'église établie, et même de toute autre église, où il ne voyait que de misérables troupeaux conduits par de vils mercenaires, et il n'en fréquenta plus le culte que pour protester hautement contre ses abus. Il parcourut ainsi divers comtés de l'Angleterre, prêchant à tout venant la repentance. Plus d'une fois ses incartades le firent mettre en prison et lui attirèrent les invectives et les outrages de la populace; mais sa persévérance, son air inspiré, l'accent

[1] Hagenbach, *Vorles. üb. Reform*, I, p. 272 ss.

de conviction qui animait ses exhortations et ses remontrances, lui gagnèrent de nombreux adhérents, surtout parmi les habitants du pays de Galles, quelques-uns jusque dans des rangs élevés et dans l'église épiscopale elle-même. Ils s'intitulaient comme lui « enfants de lumière, » et l'association qu'ils formaient : « Société des amis. » Mais le peuple, pour des raisons que nous indiquerons tout à l'heure, leur donnait le nom de Quakers (trembleurs).

Dans une de ces arrestations que Fox s'attirait par sa turbulence, il dut comparaître devant Cromwell qui le fit relâcher, après l'avoir écouté avec intérêt et l'invita même à sa table, ce qu'il n'eut garde d'accepter. Charles II lui fut moins favorable. Choqué de son refus du serment de fidélité et de sa persistance à tenir des assemblées religieuses interdites, il le condamna à un sévère emprisonnement. Après sa délivrance, Fox partit pour l'Irlande, puis en 1671 pour l'Amérique où plusieurs de ses amis l'avaient précédé. De retour en Angleterre, il noua de tous côtés des relations, se rendit en Hollande accompagné de ses deux plus illustres adhérents, Robert Barclay et William Penn, puis dans le nord de l'Allemagne, où il essaya, mais sans grand succès, de recueillir les membres dispersés de diverses sectes réformatrices.

Quelque vigoureuse impulsion qu'il eût imprimée à son parti par son zèle, peut-être l'eût-il vu, faute d'une direction éclairée et de ressources suffisantes, se dissiper comme tant d'autres, sans la coopération des deux hommes dont nous venons de parler. William Penn, né à Londres en 1644, fils d'un amiral distingué, s'était, pendant ses études à Oxford, lié avec un jeune quaker, nommé Thomas Loe, qui lui avait communiqué ses idées ultra-spiritualistes. Chassé de l'université pour sa dissidence, en butte à l'animadversion de son père, qui l'éloigna de chez lui, il se rendit en France, où, dans la haute société que sa naissance lui permit de fréquenter, il se défit de ses allures et de son langage d'inspiré, au point que son père le crut entièrement revenu de ses chimères. Mais en Irlande, où il l'envoya administrer quelques-uns de ses domaines, Penn retrouva son ami Loe à la tête d'une congrégation de quakers, se fit de nouveau admettre dans leur société, et se trouvait dans l'une de leurs réunions au moment où elle fut assaillie par la force armée. Le commandant, apprenant qui il était, voulait le relâcher aussitôt. Mais il se déclara, en toute franchise, attaché à la société des

quakers et voulut partager leur prison; il refusa même, quand on lui offrit sa grâce, d'aller, avec les formalités d'usage, la demander à la cour. Disgracié de nouveau par sa famille, dénué de toutes ressources, il se résigna à cette situation difficile, se consacra tout entier à la défense de son parti, jusqu'au moment où son père, touché de sa courageuse persévérance, lui rendit sa tendresse, et, à son lit de mort, le constitua l'héritier de tous ses biens.

La couronne d'Angleterre se trouvait alors devoir à l'amiral une somme considérable. Pour s'acquitter de cette dette, Charles II, en 1681, fit don à William Penn de la province d'Amérique qui a reçu de lui le nom de Pennsylvanie. Sur cette terre, jusque-là presque déserte, il appela pour la peupler, non seulement les quakers dispersés, mais les protestants français fugitifs, les juifs même persécutés, tous ceux enfin qui reconnaissaient un Dieu éternel et tout-puissant, et s'engageraient à vivre ensemble dans une parfaite union, et conformément aux lois de la justice. A ces conditions, il leur assurait à tous l'entière liberté de leur croyance et de leur culte. Après avoir vu s'accroître rapidement sa colonie et joui de l'aspect de sa prospérité naissante, Penn revint en Angleterre, rentra dans la vie privée et mourut à Londres en 1718, fidèle à toutes ses convictions.

Le service rendu par Barclay à la Société des quakers, moins brillant sans doute, fut aussi pour elle d'un grand prix. Tout en prenant sa défense dans un ouvrage adressé à Charles II[1], il y traça les règles qui devaient présider à son organisation, coordonna en un corps de doctrines les vues quelque peu confuses de son chef. Il fut ainsi à la fois l'avocat, le théologien, le législateur de la secte, et lui imprima la forme sous laquelle, sauf quelques changements de peu d'importance, elle subsiste encore aujourd'hui.

Pour bien comprendre le principe fondamental du quakerisme, il ne faut pas perdre de vue l'abus de l'objectivisme et du formalisme anglican auquel Fox avait voulu l'opposer. Ce principe était celui d'un grand nombre des mystiques ou enthousiastes qui avaient paru depuis et même avant l'époque de la réforme. Comme eux, il mettait au-dessus de la Parole extérieure, consignée dans les Livres saints, l'autorité

[1] Barclay, *Apologie de la véritable théologie chrétienne, telle que la soutiennent les quakers ou trembleurs.* Trad. fr., Londres 1702.

de la Parole intérieure ou des inspirations directes du Saint-Esprit dans l'âme du fidèle. Cet esprit, disait-il, qui a illuminé les écrivains sacrés, peut de même illuminer tous les hommes; c'est lui qui, sans le secours d'aucune science humaine, leur ouvre l'intelligence de la Bible et leur révèle tout ce qu'ils doivent croire, faire et enseigner. Sans la Parole intérieure, la Parole extérieure est inutile; la première est à la seconde ce que l'original est à la copie, ce que le corps est à son ombre. Ils opposaient de même au Christ extérieur le Christ intérieur qui réside dans l'âme du chrétien et opère en elle la rédemption véritable. L'histoire de Christ est toute intérieure, c'est celle du Christ en nous, celle de la lumière divine qui éclaire l'âme de tout homme.

Mais comment l'homme pouvait-il, selon Fox, se mettre en état de recevoir la Parole intérieure? C'était par un procédé semblable à celui des quiétistes, par la voie *passive*. Il faut, disait-il, attendre l'esprit saint dans l'immobilité [1]; il entre bientôt dans l'âme dégagée de toute distraction, de tous liens avec la matière, et sa venue se signale par une crise plus ou moins violente d'agitation et de tremblement [2]. Ce furent ces tremblements convulsifs, beaucoup plus fréquents dans l'origine de la secte qu'ils ne le furent plus tard, qui, dès 1650, valurent à ses partisans le surnom dérisoire de quakers (trembleurs) qui leur est resté et qu'ils ont fini par adopter.

La forme de leur gouvernement ecclésiastique était conforme à ce principe fondamental. La source de la vérité religieuse étant l'illumination du St-Esprit, et ce don étant promis indifféremment à tous les fidèles, sans distinction de sexe, de science ni de talents, le ministère sacré était inutile; tout homme, mû par l'Esprit de Dieu, avait droit de prêcher dans les assemblées et de concourir au gouvernement de l'église. En conséquence, outre les réunions hebdomadaires, tous les membres de chaque communauté de quakers s'assemblaient chaque mois pour s'occuper ensemble du soin de leurs pauvres, de l'admission de leurs prosélytes et décider en première instance les débats qui s'élevaient entre eux. Il y avait encore des assemblées trimestrielles, composées des députés des assemblées mensuelles, et qui réglaient des intérêts d'un ordre plus général. Enfin, les affaires qui se

[1] Barclay, *Apolog.*, p. 408.
[2] Ibid.

rapportaient à la société tout entière, ainsi que les appels des décisions mensuelles et trimestrielles, se traitaient dans les assemblées annuelles de la Pentecôte qui formaient le tribunal et le corps législatif suprême de la secte. Dans chacune de ces assemblées de différents degrés était une caisse ouverte pour les dépenses qui la concernaient, pour les pauvres, pour la construction d'oratoires, ou pour l'envoi de missionnaires. Aucun quaker n'était obligé ni ne s'engageait à aucune contribution. Chacun donnait librement ce qu'il voulait; mais chacun donnait et très largement, souvent même jusqu'au dixième de son revenu.

Quant au culte des quakers, bien que, selon eux, l'esprit divin pût éclairer en tous lieux le fidèle disposé à le recevoir, ils pensaient que la vue d'une assemblée où chacun l'attendait en silence, favorisait beaucoup cette disposition au recueillement. Aussi se réunissaient-ils deux fois chaque dimanche, quelquefois même les autres jours. Chacun s'asseyait en silence, la tête couverte, les yeux fixés avec recueillement vers la terre. Si l'un des frères ou des sœurs se sentait animé de l'esprit, et pressé d'exprimer ses inspirations par une prédication ou seulement par quelques paroles, il se levait en découvrant sa tête, ou s'il voulait prier, il se prosternait et tous ses frères se prosternaient avec lui pendant qu'il priait à haute voix. Ce droit appartenait à tous; mais comme il leur arrivait parfois d'en abuser, la plupart des communautés avaient des ministres plus spécialement appelés à discourir dans les assemblées, et qui, s'ils tombaient dans l'indigence, recevaient des secours de leurs frères, sans qu'aucun traitement fixe ni aucun privilège leur fussent attribués. Au reste, il arrivait souvent que l'assemblée se passait sans que personne y prît la parole[1]. On n'y entendait jamais ni chant ni musique, on n'y voyait ni chaire, ni autel, ni ornement quelconque, mais seulement deux rangs de sièges séparés pour les deux sexes. Le baptême et la sainte Cène établis dans l'Église primitive n'étaient aux yeux des quakers, comme à ceux de tant de mystiques du moyen âge, que des symboles extérieurs de l'illumination du St-Esprit; or, disaient-ils, là où la chose subsiste, qu'est-il besoin du symbole[2] ? Les quakers n'avaient donc ni baptême ni sainte Cène, ni bénédiction religieuse, ni cérémonie quelconque; de tous les mystiques c'étaient de beaucoup les plus conséquents.

[1] Barclay, *Apolog.*, p. 400.
[2] Ibid., p. 467, 508.

Autant ils faisaient peu de cas du culte extérieur, autant ils étaient sévères pour tout ce qui tient aux mœurs et aux sentiments chrétiens. La simplicité, la sobriété, la sincérité, tels étaient les caractères distinctifs de leur morale. L'esprit toujours fixé vers ce qu'il y a de véritablement important et sérieux pour le chrétien, ils fuyaient, ils repoussaient tout ce qui le distrait de ses devoirs et de sa haute destination, le jeu, la danse, les amusements frivoles, les joies bruyantes, les plaisirs recherchés, et se complaisaient dans une tranquille sérénité d'âme. Ils parlaient peu et détestaient le frivole babil des conversations mondaines; ils professaient un profond mépris pour la mode, ne se soumettaient à aucune des formes de la politesse et poussaient même jusqu'à la minutie leur rigorisme à cet égard; ils avaient un type d'ajustement dont ils ne se départaient point; ne se découvraient pas la tête, pas même devant le roi, parce que cette marque d'honneur n'appartenait, selon eux, qu'à Dieu seul; ils tutoyaient tout le monde, blâmaient comme une sorte de coutume païenne l'usage anglais des toasts et des santés. Si ce sont là des petitesses, il faut convenir du moins qu'elles ne nuisaient qu'à eux seuls, et étaient amplement rachetées par tout ce que leur caractère avait d'ailleurs d'estimable et de relevé. Ils étaient renommés pour leur parfaite probité dans les affaires; rien n'était plus rare parmi eux qu'une banqueroute, et le premier soin du débiteur enrichi était de payer jusqu'au dernier sou toutes ses dettes. Leur charité réciproque était si grande qu'on ne voyait parmi eux aucun mendiant, aucun d'eux dans les maisons de travail. Ils s'aidaient mutuellement dans leurs entreprises, non seulement de leur bourse, mais de leurs directions, de leurs conseils; en revanche, aucun fainéant n'était toléré. Dans la plupart de leurs familles régnaient l'ordre, le travail, l'économie, la fidélité conjugale, l'amour paternel et filial. Ces vertus étaient soutenues par une discipline ecclésiastique régulière, quoique douce et bénigne dans la manière dont elle s'exerçait. Le frère qui s'était rendu répréhensible recevait de ses frères des avertissements, des remontrances, et, en cas de récidive, était, mais sans flétrissure, désavoué, c'est-à-dire exclu de la communauté.

Un des plus beaux titres de gloire de la Société des amis, c'est le zèle qu'elle déploya pour l'abolition de l'esclavage des nègres en Amérique. Les quakers furent les premiers qui le proscrivirent en Pennsylvanie et dans d'autres provinces.

C'est dans le même esprit d'humanité chrétienne qu'ils se prononcèrent toujours contre la guerre, se refusant à leurs périls et risques au métier des armes, ainsi qu'à tout impôt militaire, qu'ils condamnaient la peine de mort, et par une conséquence nécessaire, refusaient toute charge dans la magistrature, puisqu'ils n'auraient pu l'exercer qu'en faussant leurs principes. Enfin ils ne se croyaient point non plus permis de prêter aucun serment.

On comprend aisément que cette opposition aux lois qui régissaient les sociétés civiles, aussi bien que le séparatisme absolu dont les quakers faisaient profession, et qui, surtout dans les premiers temps, se manifestait par des actes d'une rusticité farouche, durent fréquemment les mettre en collision avec l'autorité, et forcer les magistrats, même malgré eux, d'user à leur égard d'une extrême rigueur [1]. On les retenait en prison jusqu'à ce qu'ils eussent rempli leur devoir civil, ou plutôt jusqu'à ce que, lassé de leur obstination, l'on se vît obligé de les relâcher; quelquefois on les enfermait dans des maisons d'aliénés, quelquefois aussi on leur infligeait des châtiments corporels ou bien l'exposition publique, mais jamais en Europe la peine de mort ne fut prononcée contre eux. Le supplice qui leur parut le plus douloureux, ce fut de voir leur sincère enthousiasme travesti et ridiculisé sur la scène.

Par une singularité remarquable, ce fut en Amérique, sur cette terre prédestinée à devenir le berceau de la liberté religieuse, qu'ils furent dans l'origine exposés aux plus durs traitements. Lorsqu'ils résolurent, au milieu du XVII^me^ siècle (1655), de fonder une colonie dans la Nouvelle-Angleterre, les presbytériens et les congrégationalistes déjà établis dans cette contrée, oublieux des persécutions qui les avaient forcés à s'y réfugier, les reçurent avec la plus grande inhumanité, condamnèrent à une amende tout navigateur qui amènerait un membre de la secte, eux-mêmes aux travaux forcés; s'ils essayaient de convertir un seul habitant, ils devaient avoir une oreille coupée, en cas de récidive, la langue percée avec un fer rouge, et si, après un bannissement, ils essayaient de revenir, ils étaient punis de mort. Quelques-uns d'entre eux subirent en effet le martyre. Les autres, loin de s'en effrayer, n'en vinrent que plus nombreux et se livrèrent à tous les égarements du fanatisme. Il fallut que Charles II lui-même mît des bornes à la cruauté

[1] Barclay, l. c., p. 576.

de leurs oppresseurs et défendît contre eux l'emploi de toute peine corporelle. Établis enfin, grâce à la générosité de W. Penn, sur un territoire où la liberté leur était garantie, loin d'imiter l'intolérance dont ils avaient été victimes, ils se montrèrent les plus fidèles observateurs des droits assurés aux autres chrétiens.

Peu de temps après la fondation de cette colonie, leur sort s'améliora aussi en Angleterre. En 1686, Jacques II qui, sous le masque de la tolérance, voulait réinstaller le catholicisme, défendit d'inquiéter ceux de ses sujets qui, par principe religieux, refuseraient le serment de suprématie et même celui de fidélité. Dans ce décret, c'était les catholiques qu'il avait en vue; mais les quakers en profitèrent et le roi leur témoigna d'autant plus de bienveillance qu'ils étaient plus haïs des épiscopaux et des presbytériens, et le seul châtiment qu'il leur infligeait, c'était, quand ils passaient devant lui la tête couverte, de se découvrir lui-même, disant qu'il ne devait y avoir qu'une seule personne couverte partout où se trouvait le roi.

Guillaume III changea cette tolérance précaire en une tolérance véritable, en étendant aux quakers son édit en faveur des *Dissenters*, et leur permettant de s'assembler, pourvu que ce fût à huis ouvert. En 1695, il les exempta du serment et les astreignit seulement à prononcer cette formule : « Je déclare en la présence du Tout-Puissant que ce que je dis est l'expression de la vérité. » Les quakers furent enfin tolérés de même en Hollande d'où ils avaient été premièrement chassés. Déjà ils cherchaient à se répandre en Allemagne, surtout dans les contrées du nord; mais dans l'accueil qu'ils y reçurent il y eut peu d'uniformité.

---

# CHAPITRE V

## DOCTRINE PROTESTANTE

### I. SES SOURCES

Nous avons vu comment, depuis le schisme de Luther, les différents groupes des églises protestantes, après s'être séparés de l'église romaine, se constituèrent en opposition avec elle, et, sous la direction des réformateurs, fixèrent leurs nouveaux rapports avec la société civile, leur gouvernement intérieur, leur culte, leur morale et leur discipline. Nous avons maintenant à les considérer sous le point de vue le plus essentiel, savoir dans la fixation de leurs doctrines, et d'abord nous examinerons les sources où ces églises la puisèrent, en opposition, soit avec la tradition romaine, soit avec d'autres systèmes éloignés de cette tradition, mais qu'elles crurent de concert devoir écarter, comme subversifs du pur christianisme.

#### 1. LA PAROLE INTÉRIEURE

Ces systèmes dérivaient presque tous des sectes mystiques de la fin du moyen âge. On a vu que les quakers en tiraient surtout des applications morales, tandis qu'ici, au contraire, nous les trouverons surtout professés au point de vue dogmatique.

Le premier était celui des mystiques panthéistes, connus sous le nom de Frères du Franc esprit ou Libertins spirituels [1]. Répandus dès le XIII[me] siècle dans les villes des bords du Rhin et attachés aux principes de maître Eckart, ils en déduisaient des conséquences tantôt

[1] Gieseler, III, 2, 55 s.

absurdes, tantôt antinomiennes, et leur secte, bien que poursuivie à outrance par l'autorité ecclésiastique, n'était pas encore détruite. A la première nouvelle du schisme de Luther, favorisée par les troubles qui s'en étaient suivis, elle avait relevé la tête et gagné en divers pays de nouveaux adhérents [1]. En France et dans les Pays-Bas, elle en avait recruté quelques-uns dans les classes élevées. Marguerite de Valois elle-même, séduite apparemment par le caractère mystérieux de ses doctrines, avait reçu à sa cour deux de ces sectaires, flamands d'origine, nommés Quintin et Pocquet, qui vinrent ensuite à Genève, mais s'y trouvèrent en lutte avec Calvin. Il les réfuta avec force dans un traité publié en 1544. Puis, apprenant que cette publication avait déplu à la reine de Navarre, il écrivit à cette princesse une lettre respectueuse où il lui dévoilait les conséquences d'une doctrine qu'elle semblait vouloir patronner [2]. Devant ce rude jouteur les libertins spirituels disparurent peu à peu de France et de Suisse, et il n'en demeura plus que de faibles restes dans les Pays-Bas.

C'est en Allemagne que ces partis mystiques demeurèrent le plus nombreux. Tels furent les sectaires de Zwickau qui aspiraient à l'esprit prophétique, Michel Stiefel de Lockau, entre autres, qui annonçait le futur jugement dont il prétendait déterminer le jour et l'heure prochaine, et quand Luther lui objectait cette parole de Jésus : « Nul ne le sait, » répondait : Jésus n'a pas dit : «Nul ne le saura. Or, moi, je le sais [3]. » Ses pareils s'autorisaient de l'oracle de Joël [4], et lorsqu'on invoquait contre eux la parole écrite, prétendaient que le prophète, grâce à l'inspiration intérieure, en avait seul la pleine intelligence, et qu'après tout, si Dieu eût voulu instruire les hommes au moyen d'un livre, il l'aurait fait descendre du ciel [5]. Luther, malgré ses tendances parfois mystiques, comprit que rien de sérieux, de vraiment régénérateur, ne pouvait être fondé sur ces prétentions extravagantes. Nous avons vu qu'il combattit les nouveaux prophètes avec une vigueur qui les contraignit à quitter Wittenberg, comme précédemment déjà ils avaient dû quitter Zwickau.

[1] Henry, *Calvin's Leben*, II, 407.
[2] Calvin, Ep. 634. Jules Bonnet, *Lettres françaises de Calvin*, I, 3.
[3] Burckhard, 216 ss.
[4] « Vos fils et vos filles prophétiseront, » etc. (Joël, II, 28 ss.)
[5] Th. Münzer (Dorner, *Hist. de la théol. prot.*, p. 107).

Quelques années après s'éleva un théosophe mystique, plus digne de se mesurer avec lui. Il se nommait Gaspard Schwenkfeld [1]. Né à Ossing, dans la principauté de Liegnitz, il était, en qualité de gentilhomme, attaché à la cour du prince, lorsqu'éclata la réformation. Il l'accueillit d'abord avec joie, comme l'avènement de ce christianisme intérieur et spirituel qu'il aspirait à voir régner sur la terre. Mais bientôt, mécontent des ménagements de Luther pour l'ancien ordre de choses, il l'accusa de vouloir, par son principe de l'autorité exclusive de la parole écrite, fonder un nouveau royaume de la lettre. Il soutenait que, si la parole intérieure ne retentissait auparavant dans l'âme du fidèle, la parole extérieure n'avait aucune efficace pour l'éclairer, ni pour le convertir; il allait jusqu'à dire qu'il n'y avait en réalité d'autre Parole de Dieu que le Fils de Dieu, dont il idéalisait la nature humaine, au point de l'absorber, comme jadis Eutychès, dans la nature divine, et de le faire en quelque sorte évanouir. Son esprit exclusif et séparatiste se trahissait par le rejet du baptême des enfants; il soutenait encore qu'un régénéré peut observer parfaitement la loi; enfin, il se déclara presque sur tous les points opposé à la confession d'Augsbourg. Réfuté par Luther et exilé de sa province en 1528, sans que l'on sache si cet exil fut prononcé par le gouvernement catholique ou protestant, il se rendit en Souabe et sur les bords du Rhin, où il s'efforça de répandre son christianisme idéaliste, et mourut à Ulm, en 1561, justement respecté pour son caractère, et fidèle jusqu'au bout à sa devise : *Nil Christo triste recepto*. Les écrits qu'il laissa devinrent en Souabe et en Silésie le manuel d'une secte mystique qui porte son nom et qui, de tout temps assez peu nombreuse, s'est, grâce à la tolérance de Frédéric II, maintenue jusqu'à nos jours en Silésie, et a étendu dans l'Amérique du Nord, surtout en Pensylvanie, quelques ramifications.

Le panthéisme, qui n'était guère qu'à l'état latent dans Schwenkfeld, se montra plus ouvertement chez d'autres mystiques théosophes de la même époque, en particulier chez Sébastien Frank, qui se fit connaître en 1531, à Nuremberg, et mourut en 1543, mais surtout chez le fameux médecin suisse, Théophraste Paracelse, dans la doctrine duquel s'amalgamaient bizarrement la théologie, l'alchimie et la cabbale. Parmi les disciples de Paracelse († 1541 à Salzbourg), se distin-

[1] Voy. Dorner, l. c., p. 142.

gue le pasteur luthérien, Valentin Weigel, né en Saxe en 1533, mort en 1588 [1]. Il eut de son vivant la réputation d'un prédicateur édifiant et même orthodoxe, et ne fut connu comme théosophe que par ses écrits posthumes publiés en partie en 1611. Il y présentait les dogmes chrétiens comme autant d'allégories destinées à voiler ses doctrines mystiques. D'après ses manuscrits inédits, étudiés par M. Pertz, il enseignait que l'homme ne peut obtenir la science divine que par *l'œil intérieur*, savoir, par la lumière de la foi et de l'esprit en Christ. Cette lumière, il doit la chercher en lui-même où Dieu l'a déposée ; c'est un rayon divin qui luit en tous les hommes, et s'il ne les éclaire pas tous également, c'est qu'il est plus ou moins troublé chez eux par les influences terrestres ou sidérales qui s'y mêlent, de même que le soleil qui pénètre dans une chambre par des verres obscurs en est obscurci. L'homme doit donc surmonter ces influences extérieures et se replier en lui-même pour saisir la lumière que Dieu fait briller en lui. Dieu est en l'homme; qui se connaît connaît Dieu. L'Écriture sainte n'est qu'un témoin qui éclaire l'action divine cachée dans son cœur [2].

Si Weigel, dans son individualisme absolu, donnait à l'Écriture sainte une place tellement subordonnée, à plus forte raison rabaissait-il toutes les autorités humaines qu'on y adjoignait de son temps. De là, tout luthérien qu'il était, les invectives qui lui échappaient contre Luther quand on voulait faire de lui un nouveau pape ; il le mettait alors au même rang que le pontife romain ou que Mahomet.

L'influence de Weigel fut bientôt éclipsée par celle de Jacques Bœhme, surnommé le *philosophus teutonicus* [3]. Né en 1575, près de Gœrlitz en Silésie, d'une famille de pauvres laboureurs, il fut employé dans sa jeunesse à garder les troupeaux ; mis en apprentissage chez un cordonnier, il apprit tout au plus dans son enfance à lire et à écrire. Mais, ambitieux de s'élever à de hautes connaissances, il étudia Paracelse, puis des ouvrages astrologiques, et se mit en relation avec des médecins et des chimistes, entre autres avec le directeur du laboratoire de Dresde, qui disait qu'ayant passé six années en orient à la poursuite de la vérité, il avait trouvé enfin sur le banc d'un cordonnier ce qu'il

[1] Pertz, *Beiträge z. Gesch. d. myst. u. ascet. Litter.: Valentin Weigel* (*Zeitschr. f. hist. Theol.*, 1857 et 1859).

[2] *Vera theologia (Zeitschr.*, 1859, p. 72-73).

[3] Matter, *Hist. de la philos.*, p. 267 ss. *Real-Enc.*, II, 265 ss.

était allé chercher dans des contrées lointaines. De même que les mystiques ses prédécesseurs, Bœhme mettait les enseignements directs de l'Esprit-Saint bien au-dessus de la Parole écrite qu'il appréciait sans doute, mais interprétée à sa façon. Pour expliquer le mélange du bien et du mal et l'origine de ce dernier, il partait du principe que tout a sa source en Dieu, qui renferme en son essence infinie les propriétés opposées, lesquelles, unies et harmonisées en lui, au lieu de demeurer telles dans les créatures émanées de son essence, s'y sont séparées et disjointes et que de là procède le mal. Professant un profond mépris pour la théologie scientifique, il disait n'avoir écrit aucun livre d'après aucune doctrine d'homme, mais d'après son propre livre ouvert en lui. Il désignait ainsi cette faculté intuitive qui, dans le cours de sa vie, à ce qu'il racontait, l'éleva quatre fois jusqu'à l'extase. C'était dans ses voyages comme compagnon, qu'il y avait été ravi pour la première fois : pendant qu'au milieu de ses combats intérieurs il demandait à Dieu de lui envoyer sa lumière, un calme bienheureux s'était emparé de lui, en sorte qu'entouré d'une lumière divine, il était demeuré pendant sept jours entiers dans un état sublime de joie et de contemplation. De retour à Gœrlitz, il s'établit, se maria ; il eut une seconde crise d'extase en 1600, mais ce ne fut qu'après la troisième, en 1612, qu'il écrivit son premier ouvrage : « Le lever de l'Aurore. » Il ne comptait point le publier, mais un gentilhomme en ayant trouvé chez lui le manuscrit, en fit prendre une copie qui circula et tomba entre les mains de Richter, premier pasteur de Gœrlitz ; Bœhme se vit dénoncé et décrié du haut de la chaire; il lui fut défendu par le magistrat de rien écrire à l'avenir. Bœhme obéit, mais une quatrième crise lui fit violer cette défense, et depuis 1619 il composa une multitude d'ouvrages qui ne furent publiés qu'après sa mort [1]. Au milieu des persécutions incessantes du pasteur de Görlitz, Bœhme trouva des amis illustres, et c'est chez l'un d'eux qu'il fut atteint du mal dont il mourut en 1624. Son système, du reste, n'a rien d'assez caractéristique, pour qu'il vaille la peine de l'exposer.

[1] Ils forment dix vol. in-8° et ont eu trois éditions (*Encycl. des Sc. relig.*, II, 321) Parmi une foule d'idées excentriques, on y trouve, à ce qu'assurait Fréd. Schlegel, des beautés poétiques de premier ordre, des traits d'imagination et de sentiment comparables, si ce n'est supérieurs, à ceux de Dante et de Milton. C'est avec plus de raison, semble-t-il, qu'on l'a appelé « le plus doux de tous les fanatiques. »

C'est à lui, dit-on, et à son maître Paracelse que se rattache une société secrète dont les membres professaient des principes théosophiques à peu près semblables, mais plus purs que les leurs. Elle prenait pour emblème la rose surmontée d'une croix, symbole de la souffrance dans l'amour, emblème que Luther portait sur son cachet. De là le nom de *Rose-Croix,* donné aux membres de cette secte. Elle se proposait, par sa propagation silencieuse, de répandre dans le monde un christianisme plus vivant et plus actif. Mais, à ce but si louable, elle joignait des principes absurdes de théurgie, et l'espoir de dominer au moyen d'opérations magiques l'empire de la nature et des esprits. Elle disparut aussi tranquillement qu'elle était née. Valentin Andreæ passe pour l'avoir parodiée dans une espèce de satire. Peut-être quelques-uns des débris de cette secte lui ont-ils survécu, dans certaines loges de franc-maçonnerie.

### 2. L'ÉCRITURE SAINTE.

A cette parole intérieure et individuelle que les théosophes invoquaient en faveur de leurs vues excentriques ou subversives, les vrais réformateurs ne cessèrent d'opposer l'autorité de la parole divine consignée dans les Livres saints. Ils l'opposèrent de même à l'autorité de la tradition que l'Église romaine invoquait à l'appui de son système dogmatique.

Conformément à la définition du concile de Trente, Rome entendait par « tradition, » les enseignements qui, sortis de la bouche même de Jésus et recueillis par les apôtres s'étaient, disait-elle, transmis oralement aux églises, s'y étaient fidèlement conservés, sous la garde de l'Esprit-Saint, et en conséquence n'étaient pas moins infaillibles que ceux de l'Évangile, qu'ils servaient à compléter. Pour parler d'une manière plus juste et plus franche, la tradition catholique comprenait toutes les doctrines qui, dans le cours des âges, s'étaient successivement ajoutées et le plus souvent (grâce à l'oubli où l'Évangile était tombé) substituées à celles du christianisme primitif.

Les réformateurs ne manquèrent point de faire remarquer la contradiction qui se trouvait entre les enseignements des livres saints et ceux des conciles et des papes, prétendus organes de la tradition chrétienne, et d'insister sur l'impossibilité d'admettre que les apôtres eussent enseigné de vive voix le contraire de ce qui se trouvait consigné dans

leurs écrits. C'était donc à l'Écriture sainte, dont l'autorité était reconnue par l'Église catholique elle-même, qu'ils en appelaient contre celle qu'il lui plaisait d'assigner à la prétendue tradition apostolique.

On aurait tort, sans doute, d'affirmer que les communions protestantes repoussassent d'une manière absolue la tradition des siècles précédents. Sans parler de l'église anglicane qui attribua beaucoup d'autorité à celle des quatre ou cinq premiers siècles et qui dans « l'Acte d'uniformité » publié par Élisabeth, reconnut les quatre premiers conciles œcuméniques pour juges, conjointement avec l'Écriture, de ce qui devait être ou non regardé comme hérésie; — c'était évidemment sur la foi de la tradition de l'église grecque que les communions protestantes admirent comme dépôt de la vérité divine le recueil des livres canoniques de l'Ancien Testament et sur la foi des deux églises grecque et latine, les livres canoniques du Nouveau. C'était également de la tradition catholique qu'ils avaient reçu le symbole dit des apôtres, ainsi que les symboles des quatre premiers conciles œcuméniques sur la foi desquels ils admirent la déité de Jésus-Christ et l'union de ses deux natures. Ils déclaraient, il est vrai, n'admettre ces divers symboles que parce qu'ils les jugeaient conformes en tout à l'Écriture et n'admettre les deux canons sacrés comme renfermant la Parole de Dieu, que sur le témoignage intérieur rendu par l'Esprit-Saint à leur inspiration divine. Mais, quelques illusions que les réformateurs se fissent à ces divers égards, il résulte au moins de leurs affirmations que, si sur certains points ils cédaient *en fait* à l'autorité de la tradition, ils persistaient à la repousser *en droit*, pour n'admettre d'autre source de la vérité divine que les saintes Écritures.

Mais jusqu'où s'étendait et en quoi consistait à leurs yeux l'autorité qu'ils leur attribuaient?

Dans le principe, leur attachement pour les Écritures fut une libre et joyeuse adhésion du cœur beaucoup plus qu'une rigide soumission de l'intelligence. Leurs consciences une fois éclairées sur cette masse d'erreurs et d'abus dont l'Église romaine était comme saturée, c'était avec enthousiasme qu'ouvrant les documents primitifs du christianisme, ils y avaient trouvé la condamnation expresse de ces erreurs et de ces abus, et que dès lors, par-dessus les décisions des papes, des conciles, des scolastiques, des pères de l'Église eux-mêmes, ils avaient pu retourner à cette source pure, où le sentiment pieux pouvait s'abreuver à longs

traits. C'était en un mot dans leur vertu sanctifiante qu'ils trouvaient le principal signe de leur divine origine. Autant ils s'efforçaient d'attirer sur elles l'amour et la vénération des fidèles, autant ils cherchaient peu, dans les commencements, à marquer le degré précis de leur inspiration, et s'en tenaient sur ce point à des maximes générales et pratiques[1]. Calvin lui-même s'exprime quelquefois assez vaguement à cet égard[2]. Zwingli, dans ses thèses de l'an 1523, ne fait aucune mention de l'autorité normale de l'Ancien Testament, et se contente d'établir, en opposition aux institutions et aux pratiques romaines que « Jésus-Christ, fils de Dieu, le vrai chef des croyants, est le fondement de leur salut. » Quant à Luther, « ce n'est pas de lui, dit Neander[3], mais de bien longtemps après lui, que date ce littéralisme servile où l'on ne tient compte de la différence entre l'Écriture sainte et la Parole de Dieu, ni du but pour lequel l'Écriture sainte a été donnée. » Il se plaçait, en la lisant, à un point de vue tout pratique. En travaillant à la Wartbourg à sa version de la Bible, il se livrait hardiment aux impressions qu'il en recevait. Dans la préface dont il accompagnait chaque livre, il s'en déclarait plus ou moins édifié, selon qu'il y trouvait une réponse plus ou moins directe aux besoins de son cœur, et ne craignait pas de marquer pour tels d'entre eux, aux dépens de quelques autres, une préférence que l'on comprend d'après son point de vue, sans la partager toujours. C'est ainsi qu'il appréciait avant tout, comme renfermant, disait-il, toute la substance des enseignements divins et auxquels, par cette raison, il accordait plus d'autorité qu'à tous les autres, les épîtres de Paul, la première de Pierre, l'Évangile de Jean qu'il appelait le maître Évangile, et dans l'Ancien Testament, les psaumes. Au contraire, d'après des principes tout à fait subjectifs, il rejetait l'épître de Jacques qu'il appelait une « épître de paille, » opposée, disait-il, aux plus importants enseignements de saint Paul sur la justification par la foi seule. Il ne voyait dans l'épître de Jude qu'un extrait de la seconde épître de saint Pierre. Il ne reconnaissait point l'épître aux Hébreux comme l'œuvre de Paul ni d'aucun apôtre. Il repoussait également l'apocalypse. « J'ai plusieurs raisons, dit-il, pour ne croire ce livre ni

[1] Hagenbach, *Dogmengesch.*, II, 76-78. Münscher, *Dogmengesch.*, VI, 226.

[2] *Divinum quoddam spirare scripturas promptum est, quæ omnes humanæ industriæ dotes ac gratias tanto intervallo superent.*

[3] Neander, *Cath. und Prot.*, 61.

apostolique ni prophétique. La première de toutes, c'est que les apôtres, dans leurs prophéties, n'ont guère recours à des images, mais s'expriment clairement et avec précision; c'est ce que font saint Pierre, saint Paul et Christ lui-même dans l'Évangile..... Aucun prophète ne s'exprime d'une manière aussi continuellement figurée que ce livre que, sous ce rapport, je mets à côté du quatrième livre d'Esdras, et dans lequel je ne puis absolument reconnaître l'empreinte de l'esprit de Dieu, d'autant moins que beaucoup d'anciens pères l'ont rejeté. » A plus forte raison Luther exprimait-il ses doutes sur certains livres de l'Ancien Testament, où il soupçonnait que des mains étrangères avaient laissé leur empreinte, sur certains passages du pentateuque qui ne lui paraissaient pas être de Moïse, sur d'autres où l'auteur s'exprimait d'une manière trop humaine, enfin sur des passages des prophètes qui lui semblaient aussi entachés d'erreurs. « Moïse et les prophètes, disait-il encore, ont prêché, mais nous n'entendons pas chez eux Dieu lui-même; car c'est des anges que Moïse a reçu la loi; il a obéi à une vocation inférieure. » L'enseignement de Christ seul était pour Luther la vraie parole de Dieu[1]. Dans sa préface de l'an 1522, qui a été omise dans les éditions postérieures de sa version de la Bible, il distinguait dans l'Écriture l'enveloppe passagère du vrai germe divin qui y est contenu, les livres qui renferment la moelle de l'Évangile, de ceux qui n'ont rien d'évangélique et traitent plutôt des œuvres, comme saint Jacques et les synoptiques. « Ce qui n'enseigne pas Christ n'est pas apostolique, disait-il, quand même Pierre ou Paul l'enseignerait. » Ainsi l'autorité de l'Écriture reposait pour lui sur le témoignage de sa conscience chrétienne, et ce qui s'y trouvait n'être pas d'accord avec elle était nul à ses yeux ; aussi ne s'inquiétait-il nullement des contradictions vraies ou apparentes qu'il rencontrait dans l'Écriture; c'étaient des questions qu'il n'essayait point de résoudre, non plus que les différences entre les Évangiles.

Quoique, sur la fin de sa carrière, il ait exposé ses doutes d'une manière moins formelle, nous ne savons s'il les a jamais rétractés ; tout au moins en 1545 écrivait-il encore que « avec l'or et l'argent les prophètes ont mêlé parfois le bois et la paille[2]. » Mais cette parfaite

[1] Schenkel, *Das Wesen des Prot.*, 125-126.
[2] Neander, *Dogmengesch.*, II, 232.

sincérité avec lui-même, cette franchise avec laquelle, en lisant la Bible, il se livrait à ses propres impressions, loin de nuire à l'attachement qu'il professait pour elle, semblait l'aviver au contraire, comme toute affection qui naît d'un libre choix. La Bible était pour lui plus qu'un code, c'était la nourriture quotidienne de son âme, l'aiguillon de sa conscience, le flambeau de sa vie spirituelle. Dans ce trésor enfin, bien que tout n'eût pas le même prix, il ne laissait pas de puiser abondamment ses lumières, ses consolations et ses espérances. Il y trouvait Christ, disait-il, et c'était tout pour lui. « Si l'on eût, dit Néander[1], persisté dans cette voie, on se serait formé ainsi de plus justes idées sur l'inspiration, et sur le système d'interprétation vraiment approprié à l'Écriture. »

Zwingli[2] partageait les scrupules de Luther sur l'inspiration de l'apocalypse, et Calvin lui-même ses doutes sur la seconde épître de Pierre, où il déclarait ne point reconnaître *genuinam phrasim apostoli*, sur l'épître aux Hébreux, en tant qu'attribuée à saint Paul, enfin sur certains faits et certains nombres recueillis dans l'Ancien Testament et cités inexactement par les apôtres[3]. Ailleurs il remarque chez eux Zacharie cité à la place de Jérémie, et déclare ne s'en point mettre en souci. Bullinger remarque de même que les écrivains sacrés ont été parfois trompés par leur mémoire.

Mais les luttes que la réforme protestante eut à soutenir, d'une part contre les esprits turbulents ou fantastiques qui menaçaient de la dénaturer, et de l'autre contre l'Église romaine qui travaillait à la détruire, et bientôt les divisions dogmatiques qui éclatèrent au milieu d'elle, nuisirent de plus en plus à cette primitive liberté d'appréciation. L'Écriture sainte, de source d'édification qu'elle était dans le principe, devenue pour plusieurs tantôt un rempart, tantôt une arme de combat, on n'osa plus, sous peine de l'affaiblir et de donner prise à l'ennemi, en récuser quelque partie, en contester quelques passages. Dans ces temps où les arguments d'autorité faisaient presque seuls impression sur les esprits, on ne songea plus, surtout dans les disputes publiques, qu'à affirmer tout entière et dans les termes les plus stricts, l'autorité du

[1] Neander, ibid.
[2] *Real-Enc.*, VI, 696.
[3] *Scimus,* dit-il, *apostolos hac in parte non adeò fuisse scrupulosos.*

livre qu'on opposait tour à tour à ses adversaires du dedans et du dehors.

Luther, depuis ses disputes avec les faux prophètes et les théosophes qui invoquaient sans cesse l'esprit contre la parole, puis avec les sacramentaires qui faussaient selon lui un des textes les plus essentiels, fut conduit à insister de plus en plus sur l'autorité de la parole écrite. Calvin, venu plus tard que lui, à une époque où la lutte avec l'Église romaine était engagée sur toute la ligne et où il importait de se montrer plus rigoureux que jamais sur l'autorité des documents qu'on lui opposait, Calvin d'ailleurs, avec ses habitudes rigides de légiste, qui devaient le porter au littéralisme le plus absolu, insista plus fortement encore sur l'inspiration des Livres saints. Enfin plus l'Église romaine arguait des difficultés que présente l'examen des Écritures, pour mettre sa propre autorité au-dessus de la leur, plus les protestants, pour rabaisser l'autorité de l'Église, élevaient haut celle des Écritures, et en vinrent à affirmer l'inspiration plénière de toutes ses parties, comme le fondement essentiel, le principe formel de la théologie protestante. Des doutes bien moins hardis que ceux de Luther, ceux de Castellion, par exemple, sur le Cantique des cantiques, furent sévèrement censurés à Genève, et, avec ceux que ce même docteur avait exprimés sur la descente de Jésus-Christ aux enfers, déterminèrent son exclusion du pastorat[1].

Des définitions beaucoup plus absolues que celles des premiers réformateurs sur l'inspiration de la Bible furent inscrites dans le formulaire de concorde luthérien et dans le *consensus* des églises suisses. C'est au dix-septième siècle que ce dogme atteignit son apogée chez les luthériens, sous l'influence de Quenstedt, de Calov, et surtout chez les réformés sous celle de Voët et de Buxtorf de Bâle, qui alla jusqu'à soutenir contre Cappel de Saumur l'antiquité et l'autorité des points-voyelles de l'Ancien Testament[2].

Du canon biblique, Luther ne paraît pas avoir exclu les Livres mêmes sur lesquels il exprimait quelques doutes, ces doutes portant sur leur inspiration plutôt que sur leur canonicité. Il semble même

[1] Ruchat, *Éd. Vull.* V, 184. *Calv. Epp.*, 531, 537.
[2] Beck, *Dogmengesch.*, 117 ss. Neudecker, *Dogmengesch.*, 230, etc.

que dans l'origine, l'église luthérienne n'eut aucune opinion bien arrêtée sur les apocryphes de l'Ancien Testament. Dans l'apologie de la confession d'Augsbourg on voit discuter des passages de Tobie et des Macchabées comme si ces livres eussent fait réellement partie du canon. Mais précisément l'emploi que l'Église romaine faisait de ces passages donna lieu aux protestants de se prononcer sur les ouvrages où ils étaient contenus, et Luther se déclara bientôt contre les apocryphes. Du reste, les symboles luthériens, tout en confirmant ce jugement, ne renferment rien de plus sur le sujet et se contentent, tout en proclamant comme unique règle de foi les écrits prophétiques et apostoliques de l'Ancien et du Nouveau Testament, de supposer connu le canon ecclésiastique qui les renferme. Les symboles réformés sont en général plus explicites, et plusieurs d'entre eux, savoir les confessions des églises de France et des Pays-Bas et la confession anglicane, donnent en détail le canon des Livres saints, conforme à celui que suit l'église grecque en opposition avec l'église romaine[1].

Le témoignage des Juifs et celui des pères grecs servaient évidemment de base aux décisions de l'église protestante sur le canon. Toutefois Calvin, suivi en cela par les autres docteurs protestants, de peur de paraître donner ainsi gain de cause au principe de la nécessité de la tradition, prétendit ne suivre l'autorité d'aucun homme et ne céder qu'au témoignage secret et intérieur de l'esprit de Dieu dans le cœur des fidèles[2]. C'était également, de peur d'accorder quelque chose à l'autorité de l'Église, s'en remettre au jugement arbitraire de chacun, et, pour s'affermir contre les catholiques, se désarmer contre les mystiques[3], dans l'examen des Livres saints.

Quant au texte dans lequel il fallait étudier l'Écriture sainte, tandis que, d'après la décision du concile de Trente, l'Église catholique persistait à considérer la Vulgate comme une version authentique, parfaitement fidèle des Livres saints, et dont l'autorité était égale à celle du texte lui-même, les églises protestantes, non seulement s'élevèrent contre sa fidélité, mais encore ne reconnurent d'autre autorité irréfragable que celle des textes originaux, ordonnant d'y recourir toujours, sinon pour l'usage habituel, au moins pour la décision des controver-

[1] Schenkel, 150. Neudecker, 243.
[2] Calvin, *Inst. chrét.*, I, 7, 1.
[3] Schenkel, 147.

ses dogmatiques. C'est pour cela qu'ils donnèrent dans les écoles théologiques une si forte impulsion à l'étude des langues sacrées trop négligée avant eux par les théologiens. Pour le Nouveau Testament, on suivait le texte dit *reçu*, tel qu'il avait été publié par Érasme.

Ce n'était pas tout que de fixer d'une manière invariable quels Livres devaient être considérés comme canoniques et inspirés, et par là, comme les sources divines et infaillibles de la saine doctrine, ni de déterminer le texte dans lequel il fallait les lire. Il fallait encore décider à qui appartenait le droit d'en déterminer le sens, et de formuler les doctrines qui s'y trouvaient enseignées.

A cet égard, l'Église romaine prétendait que l'homme étant sujet à l'erreur, il lui fallait, à côté de l'Écriture infaillible, un guide infaillible dans son interprétation, et que ce guide ne pouvait être que l'Église elle-même, vivifiée et dirigée par le même esprit qui a dicté les Livres saints. C'était donc à elle et à ses chefs autorisés qu'était confiée l'interprétation de ces Livres ; elle était, en ce sens aussi bien que comme dépositaire de la tradition orale, le souverain juge des controverses et rendait ses arrêts par l'organe des papes et des conciles.

Reconnaître à l'Église un pareil droit, eût été retomber sous le joug de la tradition, car elle a dû évidemment conformer toujours à cette tradition ses interprétations de l'Écriture sainte. Aussi, dès que les protestants eurent rompu avec la papauté, et dès qu'ils eurent perdu l'espoir d'un concile libre dans lequel leurs opinions auraient pu se faire jour, ils récusèrent et l'autorité des conciles et celle des papes, aussi bien pour l'interprétation des saints Livres que pour l'établissement de nouveaux articles de foi. En 1519, Luther répondit à Miltitz « qu'on n'avait pas le droit de lui prescrire de quelle manière il devait expliquer la Parole de Dieu. » Tous les réformateurs en firent de même, et comme il n'y avait aucune raison pour refuser aux autres le droit qu'ils réclamaient pour eux-mêmes, lorsqu'on leur demanda leurs titres, ils déclarèrent que l'Écriture étant suffisamment claire en tout ce qui concerne la foi et les mœurs [1], chaque fidèle, en l'interprétant par elle-même, pou-

[1] En 1521 il écrivait à Albert de Mansfeld : « Un chrétien doit voir et juger par lui-même; » et aux chrétiens d'Erfurt : « Je n'ai jamais songé à m'élever au-dessus des autres pasteurs, à m'arroger un droit de juge et à rétablir ainsi une nouvelle papauté » (Schenkel, p. 115).

vait y chercher la doctrine qui s'y trouvait renfermée. « Que chacun suive son propre esprit, disait-il encore; que chacun écoute sa conscience pour répondre à l'Évangile. » Lui-même était assurément fort loin de se présenter comme un interprète irrécusable de la Parole de Dieu, quand il disait : « Je ne veux être le maître de personne [1], etc. Qui oserait prétendre que personne ait entendu complètement un seul psaume? Notre vie est un commencement, un progrès, et non une consommation. Celui-là est le meilleur qui approche le plus de l'esprit. Il y a des degrés dans la vie et dans l'action; pourquoi n'y en aurait-il pas dans l'intelligence? L'apôtre dit que nous nous transformons de lumière en lumière [2]. » En 1527, il loue les sentiments d'Agricola sur la liberté de conscience qu'il ne faut ni contraindre chez autrui, ni laisser violer chez soi-même. Aussi, dans sa préface à l'avertissement que Mélanchthon adressa aux visiteurs ecclésiastiques de l'électorat de Saxe, eut-il soin d'éloigner de lui tout reproche et tout soupçon de vouloir ajouter quelque règle immuable et infaillible à l'Écriture sainte. « Ce ne sont point des ordres que nous vous donnons, disait-il. Nous ne venons point vous dicter de nouvelles décrétales, mais seulement vous présenter historiquement un exposé de notre foi, espérant que tous les pasteurs pieux et amis de la paix et de l'Évangile s'y tiendront ainsi que nous, se soumettront, non par contrainte, mais par amour, aux instructions des visiteurs et s'y conformeront avec nous jusqu'à ce que Dieu, le saint Esprit, nous apprenne ou leur apprenne quelque chose de mieux. » Assurément, ce n'était pas là se donner comme un guide infaillible. Bien moins encore Mélanchthon se présente-t-il comme tel en tant de passages de ses écrits [3].

Dans l'origine, cette liberté d'interprétation reconnue à chacun ne parut offrir aucun inconvénient bien grave, vu le petit nombre de ceux qui en usaient et se trouvaient en état d'en user, et l'ascendant incontesté que les auteurs de la réforme exerçaient sur leurs disciples. Peu à peu, cependant, l'impulsion qu'ils avaient donnée, les lumières

[1] *In verbo Dei et æternis bonis, id periculi Deus non patitur ut homo homini illud submittat. Ego paratissimus sum libellos meos et dogmata omnibus submittere nullâ re exceptâ nisi solo verbo Dei aperto.* (Schenkel, ibid.)

[2] Voyez encore sa préface de l'Épître aux Galates : « Je me laisserais reprendre par un enfant, » etc.

[3] Ep. 737, an. 1548, et Ep. 662, an. 1545, etc. Zwingli s'exprimait dans le même sens (*De canone missæ.* Zwingli, *Opp.*, I, 393).

qu'ils avaient répandues réveillaient autour d'eux l'esprit d'examen. Il s'éleva de nouveaux interprètes de l'Écriture sainte qui, l'étudiant chacun à part avec des méthodes et des principes divers, arrivaient à des résultats souvent opposés. C'est peu, en effet, pour parvenir à l'unité dogmatique, de puiser la vérité dans les mêmes documents, si l'on n'est pas d'accord sur les principes de l'exégèse. Les réformateurs s'étaient bien prononcés sans doute contre tout système d'interprétation arbitraire au moyen duquel chacun pourrait faire dire à la Bible ce qu'il voulait. « Ce n'est tout, disait Luther, de citer l'Écriture *rips raps*, à tort et à travers, sans s'inquiéter de son vrai sens ; avec cette méthode, je me charge de prouver par l'Écriture que le verjus est meilleur que la malvoisie. » Il professait, quant à lui, n'admettre qu'un sens dans chaque passage, savoir celui qui était conforme à la grammaire et à l'histoire. Zwingli, à son tour [1], critiquait les théologiens qui, interprétant les déclarations de l'Écriture sans s'inquiéter du contexte, et, les séparant de l'ensemble dont ils faisaient partie, en forçaient et dénaturaient le sens, comme celui qui prétendrait composer un parterre de fleurs sans racine. Il critiquait surtout ceux qui opposaient au sens naturel et évident des Écritures le sens qu'il avait plu aux pères de l'Église de leur donner [2]. Les réformateurs voulaient donc que l'Écriture fût interprétée par elle-même. Mais cette règle, en la supposant aussi fidèlement observée que souvent elle l'était peu, laissait encore subsister beaucoup d'indécision et, par là, de diversités dans la manière de l'entendre. Des discussions s'ensuivirent, puis des controverses plus ou moins vives ; on s'accusa mutuellement, tantôt d'arrêter, tantôt d'égarer l'œuvre de la réforme. On refusa de combattre sous les mêmes drapeaux. La chimère d'unité dogmatique continuant à préoccuper les esprits, les faibles se scandalisèrent d'entendre porter en chaire des doctrines différentes entre lesquelles ils se sentaient incapables de prononcer. Bien plus, il arriva qu'en interprétant librement les Écritures, quelques théologiens en vinrent

[1] Mœrikofer, *Leben Zwingli,* II, p. 121.

[2] Calvin, de son côté, critique aussi l'exégèse de ses collègues : « Zwingli, dit-il, ne manque pas d'habileté, mais par la grande liberté qu'il s'arroge s'écarte souvent de la pensée du prophète. Luther, trop peu soucieux du vrai sens des mots et des circonstances historiques, se contente d'une certaine tendance édifiante. » Il leur préfère Œcolampade (Ep. 217).

à révoquer en doute certains principes proclamés par les réformateurs comme le fondement de leur œuvre, ou à énoncer des opinions qu'ils avaient déclarées subversives de la foi.

Il parut donc bientôt indispensable de mettre des entraves à cette liberté illimitée d'interprétation qu'on avait d'abord demandée pour tous, afin d'être en droit de la réclamer pour soi-même. On crut devoir fixer un certain nombre de points de doctrine dont nul fidèle dans sa croyance privée, et surtout nul prédicateur dans ses discours, nul docteur dans son enseignement, ne pourraient s'écarter. C'est ainsi, qu'aussitôt après son arrivée à Genève, en 1536, Calvin, rédigea une confession de foi que tous les magistrats, les bourgeois et les habitants durent signer sous peine de perdre le droit de bourgeoisie ou de résidence. Il composa aussi, dit-on, sans même consulter Viret, son collègue, un catéchisme ou manuel auquel les ecclésiastiques durent se conformer. C'est à ce prix-là seulement qu'à son retour en 1541, il consentit à accepter le ministère. Plus tard, en établissant le collège et l'académie (1559), il fit ordonner que chaque jour trois écoliers récitassent la confession de foi beaucoup plus compliquée, annexée à ses ordonnances ecclésiastiques et académiques, et que les étudiants, lors de leur immatriculation, y apposassent leur signature, ce qui fut, il est vrai, aboli en 1576, comme éloignant les élèves étrangers, surtout les luthériens. Enfin, à son lit de mort, il dit aux ministres qui l'entouraient : « Je vous prie de ne rien changer ni innover, non pas que je désire pour moi que le mien demeure, mais parce que tous changements sont dangereux. » C'est ce qui a fait dire de lui à Vinet : « L'élément de l'autorité, la soumission de l'individu à la communauté, et de celle-ci à un dogme, a débordé partout dans son œuvre; l'intérieur, le spontané, l'individuel, qui ont la première place dans la religion, ont presque disparu de la sienne. »

Outre ces aspirations à l'unité dogmatique qui portèrent les réformateurs à fixer dans des formulaires la doctrine qu'ils croyaient renfermée dans la Bible, d'autres circonstances les conduisirent au même résultat; je veux parler de l'alarme que produisirent chez l'autorité civile les maximes subversives prêchées par les anabaptistes. Voyant toutes les autorités menacées, toutes les bases de l'ordre social ébranlées par les doctrines de ces sectaires, auxquelles les réformateurs et leurs disciples étaient accusés d'adhérer également, les princes, les

magistrats demandèrent aux nouvelles églises qui imploraient leur appui, des garanties contre elles, ils voulurent connaître l'enseignement qui y serait donné, s'assurer que ni leur propre autorité, ni la sécurité publique ne seraient compromises, et ne leur accordèrent leur protection qu'à ce prix. Les princes catholiques dont la tolérance était réclamée ne la promettaient non plus qu'à cette même condition. Les églises protestantes crurent donc devoir prouver, par un exposé public de leur foi, leur inviolable attachement aux principes de la religion et de la morale chrétiennes; elles rendirent ces exposés aussi affirmatifs que possible, en insistant principalement sur les anciens dogmes qu'elles avaient conservés [1]. Ce n'étaient encore là que des apologies. Mais lorsque, à la suite de guerres ou de persécutions, des traités de paix intervinrent, ces exposés de foi mentionnés dans les traités devinrent en quelque sorte la marque à laquelle on reconnut ceux qui pouvaient en réclamer le bénéfice, et les églises durent en conséquence les maintenir fidèlement. C'est ainsi que, les avantages de la paix de 1555 ayant été reconnus aux seuls États qui adhéraient à la confession d'Augsbourg, six ans après, les députés des princes protestants d'Allemagne assemblés à Naumbourg y apposèrent de nouveau leurs signatures et la firent unanimement prescrire à leurs théologiens, la considérant comme un palladium contre les nouvelles attaques de l'Autriche, et c'est depuis ce temps que, rendue obligatoire, elle fut regardée comme le lien normal des églises luthériennes. Quant aux églises réformées, qui ne formaient point comme celles-ci un seul groupe, elles eurent chacune leur confession de foi particulière, qu'elles conservèrent avec la même persistance et pour les mêmes motifs [2].

Bientôt on ne se contenta plus de ces confessions primitives. Les points de dogme n'y étant pas tous résolus, et les articles de foi décré-

[1] Au nombre de ces confessions de foi furent celle d'Augsbourg, présentée à Charles-Quint en 1531; la Confession gallicane, présentée au roi de France en 1557 et retouchée en 1559; la Confession de foi présentée à l'empereur, aux princes et États d'Allemagne en 1562 et 1564 au nom des Églises de France; de même les Confessions des Vaudois de France et du Piémont, présentées lors de chacune des persécutions qui les atteignirent en 1544, 1566, 1603 et 1655. Voyez le catalogue des principaux symboles des Églises protestantes dans Wiener (*Comp. Darstell.*, Leipzig, 1837, p. 13 ss.), et Hagenbach (*Dogmengesch.*, II, 213-218).

[2] Voyez notre étude sur *l'usage des Confessions de foi dans les églises réformées*. Genève, 1823.

tés ayant eux-mêmes donné lieu à des interprétations diverses, de nouvelles discussions s'élevèrent; l'unité de nouveau rompue, on eut recours à de nouvelles formules pour la rétablir. Il advint ainsi ce qui était advenu dans les premiers siècles, lorsque, au symbole de Nicée, trop bref sur l'article du Saint-Esprit, et muet sur les rapports de la divinité et de l'humanité en Christ, il avait fallu au concile de Constantinople articuler la personnalité divine de l'Esprit saint, et plus tard faire décider à Éphèse et à Chalcédoine la question des rapports des deux natures en Christ, en sorte qu'on eut trois ou quatre symboles au lieu d'un. De même chez les luthériens, pour sauvegarder le dogme controversé de la présence du corps de Christ dans la Cène, il fallut, par une nouvelle formule de concorde, décréter la communication des propriétés de ses deux natures, d'où résultait l'ubiquité de son corps, et chez les réformés, pour sauvegarder le dogme calviniste de la prédestination absolue, il fallut, par la *formule de consensus,* décider la prédétermination de la chute d'Adam. C'étaient comme des ouvrages avancés, construits pour protéger les vieux remparts, ou comme ces haies que les rabbins élevaient à l'entour de la Loi.

C'est ainsi que, poussés par des motifs divers et pour obéir à des besoins plus ou moins réels, on resserra dans des limites toujours plus étroites la liberté d'interprétation qu'on avait d'abord admise, et que, conformément aux idées d'alors, on ne la reconnut plus qu'aux églises, en la refusant aux individus. En principe, les églises protestantes n'admettaient en matière de foi que l'autorité de l'Écriture; mais en fait, elles y joignaient celle de leurs confessions de foi. En principe, chacun avait le droit d'interpréter l'Écriture selon ses propres lumières; en fait quiconque, usant de cette liberté, arrivait à d'autres conclusions que celles du symbole reçu, était exclu non seulement de toute charge ecclésiastique, mais de la communion de l'Église, et même déchu de ses droits politiques et civils. En principe, on ne devait croire qu'à la seule Parole de Dieu; en fait, il fallait adhérer au sens que lui prêtaient les réformateurs ou quelques théologiens influents. En un mot, le droit qu'on refusait à l'église catholique, chaque église protestante se l'attribuait à elle-même, ce qu'elle refusait aux papes et aux conciles, elle l'attribuait aux réformateurs et aux synodes. Bien plus, les adhésions dogmatiques exigées n'engageaient pas seulement le présent, mais aussi l'avenir. D'après le décret du synode d'Alais de 1620, les pasteurs et

professeurs français durent *jurer de demeurer toute leur vie* fidèles aux doctrines du synode de Dordrecht, et les pasteurs luthériens, par le formulaire de concorde, s'engagèrent à *persévérer constamment* dans les doctrines de cette confession, à ne pas s'en écarter de l'épaisseur d'un ongle, et à juger toutes les controverses par ce symbole normal [1].

## II. DOGMES ET CONTROVERSES DOGMATIQUES

Parmi les dogmes sur lesquels se fixèrent, aux XVI^me et XVII^me siècles, les travaux des théologiens protestants, il faut distinguer ceux qui furent *opposés* et ceux qui furent *empruntés* au catholicisme.

Les premiers doivent surtout et d'abord nous occuper.

### A. DOGMES OPPOSÉS AU CATHOLICISME ET CONTROVERSES PROTESTANTES RELATIVES A CES DOGMES

#### 1. DOGMES

De toutes les parties de l'enseignement catholique romain au moyen âge, aucune ne contrastait davantage avec le christianisme primitif, aucune n'était plus entachée d'idées juives ou païennes, aucune n'avait eu des effets plus désastreux pour la religion et la morale, aucune non plus n'avait excité à la fin plus de scandale chez les âmes pieuses que l'ensemble de ses enseignements sur le salut. Ce fut en conséquence sur cet article, mis en évidence par les indulgences de Léon X, que les réformateurs durent diriger principalement l'effort de leur polémique. Leurs doctrines sur Dieu, sur Jésus-Christ, sur l'Église, sur l'homme, sur le péché, sur la vie et les rétributions futures, convergent toutes plus ou moins vers le point central du salut. C'est aussi sur ce point que nous allons l'étudier.

[1] C'est ce qui faisait dire à Vinet (*Nouvelles études*, 1831) : « Après la grande crise du XVI^me siècle, l'esprit humain était retombé dans ses habitudes catholiques, la religion réformée elle-même s'était comme encadrée dans l'autorité..... Autant que le permettaient les circonstances et les souvenirs historiques, les réformés étaient devenus de fort bons catholiques et le sont presque partout!..... Le protestantisme, en effet, c'est l'individualisme dans la pensée, c'est le droit de séparer sa fortune intellectuelle des croyances publiques, de la compter de nouveau avant de se rengager dans l'association... Le catholique, c'est celui qui croit sur autorité, le vrai protestant, celui qui ne croit que sur des preuves. »

Pour suivre avec autant d'ordre que possible la genèse et l'enchaînement de leurs idées sur cette importante question et sur celles qui s'y rattachent, pour nous rendre compte des solutions auxquelles ils furent conduits, pour comprendre ensuite les divergences qui se manifestèrent à cet égard dans les communions protestantes elles-mêmes, examinons tout à la fois, en regard de l'enseignement catholique et de l'enseignement évangélique, celui des réformateurs sur les cinq points suivants :

1° En quoi consiste le salut ?

2° Comment le salut est-il acquis à l'homme?

3° Quelles sont les conditions auxquelles il peut l'obtenir ?

4° Quelles sont les forces naturelles dont il dispose pour remplir ces conditions ?

5° Jusqu'où dépend-il à cet égard des décrets éternels de Dieu ?

a. *Essence du salut.*

L'économie chrétienne du salut nous est dévoilée par Jésus-Christ dans quelques simples, mais admirables paraboles : la drachme perdue, diligemment cherchée et retrouvée, la brebis égarée, souffrant loin du bercail, et que le bon pasteur, rempli de joie, rapporte sur ses épaules, le fils prodigue errant sur la terre étrangère, où, au lieu des jouissances qu'il s'y promettait, il n'a rencontré que déceptions, que honte et que misère, mais qui, rentrant alors en lui-même, revient plein de repentir dans la maison paternelle et y retrouve tous les biens qu'il avait perdus en la quittant, — tels sont les emblèmes transparents sous lesquels Jésus nous dépeint l'œuvre de salut qu'il est venu accomplir auprès des pécheurs. Le péché, c'est l'état de l'âme éloignée de son Dieu ; la punition du péché, c'est la misère attachée à cet éloignement ; le salut, c'est le bonheur qu'elle retrouve en revenant à lui et se replaçant sous son paternel empire. Chercher ainsi les âmes égarées, les attirer à lui par son amour, les ramener à Celui qui est la source suprême de toute félicité, c'est la mission charitable et sublime que Jésus déclare avoir reçue de son Père, et à laquelle il a voulu se dévouer jusqu'à la mort.

L'Église, au moyen âge, se formait d'autres idées sur le salut. Pour elle, Dieu n'était pas un père qui veut associer ses enfants à sa sainteté pour les associer à sa félicité suprême; c'était un maître jaloux

de sa gloire et de ses droits, qui, pour éprouver l'obéissance de ses sujets, leur dicte des ordres arbitraires et décerne contre eux dans l'autre vie des peines pour chaque acte de transgression. Ces peines étaient de deux catégories : les peines temporaires du purgatoire pour les fautes légères, et les flammes éternelles de l'enfer pour les péchés graves ou mortels. Mais la sévérité de ce tribunal était singulièrement adoucie pour les sujets dociles et fidèles de l'Église; car, d'un côté, il leur suffisait de dévoiler leurs péchés mortels à un prêtre pour les transformer en péchés véniels, et n'avoir plus à les expier que dans le purgatoire, et de l'autre, au moyen de quelques pratiques agréables ou profitables à l'Église, ou de quelques indulgences achetées d'elle, pour les remplacer, ils pouvaient, ou l'on pouvait pour eux, racheter autant qu'on le voulait d'années de purgatoire; en sorte que le purgatoire n'existait plus que pour les pauvres abandonnés, et d'enfer que pour les hérétiques et les non-chrétiens. Ainsi, pour elle, le salut, ce n'était pas en première ligne la conversion, la guérison du péché, c'était le pardon, l'exemption des peines du péché, exemption dont elle se constituait elle-même l'arbitre. Attachant ainsi à chaque acte de transgression une peine plus ou moins grave à subir dans la vie future, et assurant le pardon de chaque offense par chaque œuvre satisfactoire, faite à son profit, l'Église se faisait la souveraine dispensatrice du salut, et fondait sur cette usurpation l'édifice de sa richesse et de son empire sur les âmes. Et cependant, pour qu'il ne fût pas dit que ceux auxquels elle pardonnait fussent indignes de ce pardon, elle se vantait, par les sacrements au moyen desquels elle le conférait, par la communion par exemple, qui incorporait dans la substance du pécheur la chair même du Juste, de purifier la conscience du pécheur, en sorte que, s'il était justifié devant le tribunal de Dieu, c'est qu'il était réellement rendu juste.

Ne nous étonnons point que des hommes d'une conscience droite et sévère, les Valdo, les Jean Hus, les Wiclef, et après eux les Luther, les Zwingli, les Calvin, s'élevassent contre une telle prévarication, qu'ils ne voulussent ni de cette prétendue justice *infuse* par les sacrements, ni de ce tribunal dérisoire, ni de ce purgatoire dont l'Église avait fait son domaine, et d'où elle envoyait qui elle voulait, et quand elle le voulait, en paradis. Le tribunal du prêtre était ainsi renversé, le tribunal de Dieu au contraire relevé, dans sa réalité solennelle, mais aussi avec sa sévérité redoutable. Car le point de départ des réformateurs, il ne faut

pas l'oublier, était le même que celui de l'Église. Pour eux aussi, encore sous l'influence de l'idée de transgressions à expier, Dieu était un maître qui, ayant donné sa loi aux hommes, leur demande compte de l'observation de chaque article, un juge devant lequel le pécheur était passible d'une peine pour chaque acte de transgression commis contre la Loi.

Dès lors quelle obéissance était assez parfaite, quelle justice assez accomplie, pour subsister devant ce tribunal? « Quel homme d'une conscience tant soit peu scrupuleuse, disait Calvin, qui rentrant en lui-même, ne fût épouvanté du nombre de ses transgressions passées? » « Quelle misérable vie que la nôtre, disait de même Luther, si notre assurance du salut dépendait du parfait accomplissement de la Loi! » De là son entrée dans le cloître pour acheter, à force de pénitences, son pardon final, et de là, dans le cloître, ses accès de désespoir lorsqu'à mesure qu'il expiait ses péchés par des actes de mortification, il sentait qu'il en avait toujours de nouveaux à expier, et que lisant dans l'Écriture ces mots : « Sauve-moi dans ta justice et dans ta vérité, » un frisson parcourait ses veines à la pensée que cette justice ne pouvait être pour lui que le courroux de Dieu. Luther, comme on l'a fort bien dit, avait peur de Dieu, et tel était aussi le sentiment que la pensée de Dieu et de son jugement inspirait à Calvin et qu'aucune œuvre de pénitence ne pouvait, disait-il, calmer en lui [1]. Dans cette situation, avec une dette énorme à payer, quelques jours seulement pour l'acquitter, et une éternité de malheur pour les insolvables, il ne restait à leurs yeux qu'une voie de salut, c'était, par la miséricorde gratuite de Dieu, et indépendamment de toute conversion, l'absolution de tous leurs péchés précédents, l'acquit général et complet de leur dette passée. Aussi l'idée du *pardon* occupe la première place dans leur théologie et forme l'essence de leur doctrine du salut [2]. Le salut pour eux c'est avant tout le pardon. D'après leur point de vue juridique emprunté à l'Ancien Testament, ils lui donnaient, comme saint Paul, le nom de *justification*, et entendaient par là « l'acceptation gratuite par laquelle Dieu nous reçoit en grâce, nous tient pour justes quoique nous ne le soyons point, et oublie nos transgressions indépendamment de toute sainteté qui nous soit propre. »

[1] *Inst. chrét.*, I, 1, 3; III, 14, 11. *Opusc. fr.*, 1611, p. 19 et suiv.
[2] *Inst. chrét.*, III, 11, 1.

« Nous avons vu, dit Calvin[1], que par la participation au mérite de Christ, nous obtenons une double grâce, la première est qu'étant réconciliés avec Dieu par son innocence, au lieu d'avoir un juge dans le ciel pour nous condamner, nous y avons un Père très miséricordieux pour nous absoudre ; la seconde, que nous sommes sanctifiés par son esprit afin de nous adonner à une vie sainte et innocente. » Et pour mieux montrer encore que la seconde de ces grâces est subordonnée à la première, bien loin que celle-ci la supposât, il a soin de faire remarquer que le pardon ou la justification est un acte purement juridique *actus forensis* tout à fait indépendant de l'état moral du pécheur, un acte par lequel, quelque injuste qu'il soit, Dieu le tient pour juste, le déclare juste et l'absout des peines éternelles dues au péché[2].

Mais ici se présente la seconde question : comment donc cette justification, ce pardon absolu qui, selon catholiques et protestants, formaient l'essence du salut, étaient-ils selon ces derniers acquis au pécheur ?

b. *Moyen du salut.*

Lorsqu'on demande à Jésus comment la conversion du pécheur implique la rémission de ses fautes passées, comment le repentir et le retour du fils prodigue couvrent aux yeux de son père les égarements qui les ont précédés, Jésus n'en allègue qu'une seule raison : l'amour, la tendresse inaltérable du père pour ses enfants, même égarés. Il a déploré les dérèglements de son fils, mais il n'en a conservé ni ressentiment, ni colère. Le fils retourne à la maison paternelle, repentant, humilié ; son père court à lui, le serre dans ses bras ; en signe du recouvrement de ses privilèges de fils, sa robe, son anneau lui sont rendus, le veau gras est tué, non comme victime d'expiation, mais comme apprêt pour un festin de réjouissance. « Mangeons, réjouissons-nous, car mon fils était mort et il est ressuscité, il était perdu et il est retrouvé. »

Au point de vue juif qui était celui de l'Ancien Testament et qui est représenté dans la parabole par la réflexion amère du fils aîné, il n'en

[1] *Inst. chrét.*, III, 11, 1.

[2] De même il est dit dans l'apologie de la confession d'Augsbourg : *Justificare, forensi consuetudine significat : reum absolvere et pronunciare justum,* sed propter alienam justitiam, *scilicet Christi quæ communicatur nobis per fidem.*

pouvait être de même. Tout acte d'infraction à la loi, constituant une offense envers l'auteur de la loi, demandait une peine réparatrice, et cette peine ne pouvait être remise que par une expiation; la colère de Dieu offensé ne pouvait être apaisée que par le sang; le pécheur ne pouvait échapper au châtiment qu'en se substituant une victime. Tel était l'arrêt de la loi juive, et les apôtres, encore imbus de l'esprit de cette loi, ne crurent pouvoir s'affranchir de son joug, qu'en attribuant au supplice de leur Maître une efficace expiatoire, en montrant en Jésus crucifié sur le calvaire, non plus seulement le sauveur des âmes, affrontant ce supplice affreux plutôt que de renier sa mission, mais la victime sans tache qui, en satisfaisant pour tous les péchés des hommes, avait pour jamais rendu inutiles tous les autres sacrifices.

Pour l'Église des siècles suivants cela n'avait pas encore suffi. Il y avait, selon saint Augustin, un péché d'origine qui, imputé à toute la postérité d'Adam, l'avait vouée tout entière à la malédiction céleste. Pour expier ce seul péché, pour effacer cet arrêt de malédiction éternelle, ce n'était pas trop de tout le sang du second Adam répandu sur le calvaire et rendu applicable aux nouveaux-nés par le baptême. Il restait après cela à expier les péchés actuels et quotidiens de chaque homme, et c'était pour l'expiation de chacun de ces péché que le sacrifice de Jésus-Christ devait être, par le ministère du prêtre, incessamment, quoique invisiblement, renouvelé sur l'autel. De là l'institution du sacrifice perpétuel de la messe, désormais le pivot de la puissance sacerdotale, et à sa suite les innombrables abus qui en étaient dérivés.

Afin de couper ces abus par la racine, et d'ôter au prêtre le caractère de sacrificateur qu'il s'attribuait, les réformateurs nièrent hautement, ainsi qu'on l'a vu, toute idée de sacrifice attachée à la célébration de l'eucharistie; et pour mieux y réussir, préoccupés qu'ils étaient eux-mêmes de la nécessité d'une expiation sanglante pour tous les péchés commis, ils furent conduits par cela même à insister d'autant plus sur la parfaite suffisance du sacrifice du calvaire. A cet effet, ils empruntèrent à saint Anselme et à Thomas d'Aquin les définitions par lesquelles ces docteurs s'étaient appliqués à en relever la valeur [1]. Comme eux ils montrèrent en Jésus Dieu et homme tout ensemble, la victime d'un prix

[1] Voy. t. III, p. 446 ss.

infini qui, substituée à l'humanité et endurant pour elle des souffrances infinies, avait pleinement satisfait pour les péchés actuels, comme pour le péché d'origine, en un mot pour toutes les offenses envers la Majesté infinie. Pour affranchir l'homme du joug du prêtre, qui régnait par le pardon qu'obtenait le sacrifice de l'autel, ils lui enseignèrent à n'attendre ce pardon que du sacrifice de la croix. — *Es justitia mea,* disait Luther à Jésus-Christ, *et sum peccatum tuum.*

Bien plus, à l'énumération des souffrances expiatoires de Christ, plusieurs d'entre eux, Calvin entre autres, ajoutèrent de nouveaux traits dont Thomas d'Aquin lui-même n'avait point parlé, savoir l'abandon sur la croix, la malédiction céleste, les peines de l'enfer subies par Jésus à notre place, car, disait Calvin [1], et avec lui quelques docteurs luthériens, Quenstedt et Gerhard, comment Jésus nous eût-il rachetés de la malédiction de la loi et de la colère céleste, s'il n'eût subi lui-même le jugement d'un Dieu irrité ? Comment nous eût-il rachetés des peines éternelles de l'enfer, s'il ne les eût subies lui-même, sinon en durée, du moins en intensité ? C'est pour cela même que Jésus est descendu aux enfers [2].

Mais, selon Calvin, tout cela ne suffisait pas encore. L'homme n'a pas seulement une dette de souffrances à payer pour ses transgressions passées ; il a chaque jour à payer une dette d'obéissance. Incapable de l'acquitter, puisqu'il lui est impossible d'observer complètement la loi, il faut que l'obéissance parfaite de Christ lui soit imputée. Calvin ajoutait donc au dogme de « l'imputation de la justice *passive* de Christ, » celui de l'imputation de sa justice *active.* Luther ne fut pas d'accord avec lui sur ce point, il crut la première suffisante, et l'on s'étonne que la formule luthérienne de concorde ait donné ici raison à Calvin contre Luther [3].

En tout cas, et c'était l'important pour eux tous dans leur controverse avec Rome, le sacrifice de Jésus sur la croix était le seul acccepté

[1] *Inst. chrét.*, II, 16, 6. La croix, dit-il, était maudite, non seulement par une opinion humaine, mais par un décret de la loi divine. Élevé sur la croix, Christ est tombé sous le poids de la malédiction et il le fallait ainsi, afin de nous affranchir de celle que nos iniquités nous avaient attirée.

[2] Ibid., § 8 ss. « Il lui a fallu combattre avec les troupes infernales et l'horreur de l'éternel trépas. »

[3] Baur, *Kirchengesch.*, V, 331-333.

de Dieu, pleinement suffisant par lui-même, et remplaçait, tous les autres, celui de la messe, en particulier. Jésus était seul sacrificateur; de lui seul, et non d'aucun prêtre, le pécheur devait attendre le rachat de ses péchés.

c. *Conditions du salut.*

Une troisième question se présentait alors à résoudre : quelles conditions l'homme devait-il remplir pour que le bienfait expiatoire des mérites et de la mort de Christ lui fût appliqué ?

Sur ce point, l'église romaine, d'accord en apparence avec l'Écriture, avait exigé « l'union de la foi et des œuvres. » Mais pour elle, la foi, c'était moins cette confiance du cœur avec laquelle le chrétien s'abandonne à la conduite de son Maître, que la croyance implicite à tout ce que l'Église enseignait [1]. Les œuvres, c'étaient, avant tout, les largesses aux églises, aux monastères, les aumônes dont l'Église avait la distribution, les œuvres de pénitence prescrites au confessionnal, ou, à défaut, les œuvres surérogatoires des saints qui s'achetaient sous forme d'indulgences [2].

A ces œuvres prétendues méritoires, qui, par la fatale sécurité qu'elles inspiraient au pécheur, n'étaient propres qu'à le détourner de la vraie conversion, rien n'était plus simple que d'appliquer les saintes invectives du Sauveur, d'opposer, comme lui, aux jeûnes et aux dîmes du pharisien l'humble prière du publicain prosterné dans le temple, aux fastueuses aumônes de Simon le vase de parfum de la Madeleine, aux œuvres serviles dictées par la crainte, les œuvres désintéressées inspirées par l'amour, aux œuvres mortes du vieil homme les œuvres vivantes du nouvel homme formé à l'image de Christ. Tel fut dans bien des cas le langage des réformateurs, celui de Luther en particulier, à ceux qui lui montraient les billets d'indulgence achetés à Jüterbock : « Cessez de mal faire, apprenez à bien faire, autrement point d'absolution..., » et dans la première de ses thèses affichées à Wittenberg : « Lorsque Notre Seigneur a dit : Repentez-vous, il n'a pas voulu parler des pénitences prescrites au confessionnal et qu'on accomplit ou qu'on

[1] *Eâ fide*, est-il dit dans le catéchisme romain, *cujus vi omnino assentimur iis quæ tradita sunt divinitùs.*

[2] *Si quis*, déclara le concile de Trente, *hominem dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei* et ecclesiæ,... *anathema sit.*

rachète; il a voulu dire que toute la vie des fidèles doit être une vie d'amendement. »

Mais ces maximes, si salutaires qu'elles fussent, parurent trop peu rassurantes pour des chrétiens qui, sortis à peine de l'école de Rome, cherchaient la certitude du salut avec plus d'ardeur peut-être que le salut lui-même. Ne pas leur offrir d'entrée un salut tout fait, tout acquis, à la place de celui que leur offrait l'Église, c'était laisser trop de prise sur eux à cette église qui exploitait si habilement leurs craintes et les ressaisissait toujours par la peur de l'enfer. Les réformateurs se trouvaient avec eux dans la même position que saint Paul à l'égard des juifs qui lui demandaient comment, sans les œuvres expiatoires de la loi, ils pourraient conjurer le courroux céleste. Que dis-je? Ils se trouvaient eux-mêmes dans la situation de saint Paul qui, longtemps triste esclave de la loi, gémissant sous le faix de tant d'observances, pesant avec anxiété dans la balance pharisaïque ses fautes et ses expiations, ses transgressions et ses mérites, avait enfin rompu sa chaîne, et se jetant dans les bras de son Sauveur, s'était reposé sur lui seul du soin de le justifier. Luther, dans sa cellule, en proie aux mêmes angoisses, recueillit avec le même transport de la bouche de son supérieur Staupitz la doctrine qui avait rendu la paix à l'apôtre, et frappant injustement de la même exclusion tout ce qui portait le nom « d'œuvres, » chercha désormais dans la foi seule le gage de sa réconciliation avec Dieu. La foi, c'est-à-dire, ainsi qu'il l'entendait, l'assurance que par le sacrifice de Christ, nous avons la rémission de tous nos péchés [1], devint aux yeux de Luther l'unique condition du salut, le dogme de la justification par la foi seule le principe fondamental de la doctrine protestante. Calvin, sans donner à ce dogme la même importance exclusive, et en le subordonnant à un autre dogme favori, dont il sera question ci-après, en fit cependant un des principes essentiels de sa dogmatique [2], et en général, il fut inscrit comme tel dans tous les symboles réformés. Ce fut là ce que les Allemands appellent le principe *matériel* de la réforme, complément du principe *formel* de l'autorité infaillible de l'Écriture [3].

Par la foi *justifiante*, les réformateurs entendaient ainsi, non comme

[1] *Confess. d'Augsbourg*, art. 4.
[2] Calvin, *Inst.*, III, 11, 7.
[3] *Confess. d'Augsbourg*, art. 49.

l'église romaine, l'adhésion complète à ses enseignements, ni d'un autre côté, comme Jésus-Christ, la confiance en sa mission et en son œuvre régénératrice [1], mais conformément à leur propre point de vue, plus semblable à celui de saint Paul, l'acceptation du pardon gratuit que Jésus nous obtient par son sacrifice, la conviction que par le sang de Christ nous recevons la rémission de nos péchés. En ce sens, elle est justifiante, ajoutaient-ils, non qu'elle ait par elle-même aucun mérite, mais parce qu'elle est l'instrument qui saisit la grâce de Dieu obtenue par les mérites de Christ (*instrumentum, non causa justificationis*[2]). Le dogme de la justification par la foi seule était donc essentiellement dans l'ancienne théologie protestante ce qu'il était dans celle de saint Paul, une formule de spiritualisme destinée à combattre le formalisme et le légalisme de l'Église, une doctrine d'affranchissement à l'usage de leurs contemporains, destinée à briser le joug de ses ordonnances.

Aux questions précédentes, à la dernière en particulier, s'en liaient étroitement deux autres, sur lesquelles nous devons écouter aussi la réponse des réformateurs : jusqu'à quel point l'homme est-il capable par ses propres forces, de remplir les conditions du salut ? Jusqu'à quel point dépend-il exclusivement à cet égard de la volonté divine ?

#### d. *Action de l'homme dans l'œuvre de son salut.*

Sur cette question, l'Évangile enseignait que, moyennant le secours de Dieu obtenu par la prière, l'homme peut, par un bon usage de sa liberté, concourir à l'œuvre de son salut. C'est ce que prouvent dans l'Écriture tout entière les appels incessants adressés à sa conscience et à sa volonté, et qui n'auraient aucun sens, s'il ne pouvait y déférer, si sa conscience était entièrement muette ou souillée, sa volonté et ses efforts impuissants.

Ici encore, l'église romaine semblait, au premier coup d'œil, ne point trop s'écarter de l'enseignement de l'Évangile ; car tout en

[1] Ainsi cependant l'entendait Zwingli, qui disait en 1523 dans l'explication de ses thèses : « L'homme pieux n'est plus sous la loi; il vit libre et joyeux dans l'amour de la justice..... L'esprit de Dieu qui l'a conduit à connaître la liberté évangélique le rend prêt à faire joyeusement tout ce que Dieu veut, même malgré les répugnances de la chair, tandis que celui qui n'est pas libre dans l'Évangile trouve pénible tout ce qui lui est commandé. »

[2] Calvin, *Inst. chrét.*, III, 11, 7. Mélanchthon, *Corp. Reform.*, II, 509.

admettant, comme Augustin, la corruption transmise par Adam à sa postérité, elle avait, surtout depuis le pontificat de Grégoire le Grand, mitigé sur ce point la doctrine de l'évêque d'Hippone, cessé de représenter cette corruption comme absolue, et la volonté de l'homme comme entièrement viciée par la transgression de ses premiers parents. Mais comprenons bien pour quel motif et dans quel esprit elle reconnaissait ainsi le pouvoir du libre arbitre de l'homme. Ce n'était point de sa part, on s'en souvient, une concession au sens commun, ni au sentiment moral; ce n'était un retour, ni aux enseignements de l'Évangile, ni à ceux de l'Église primitive, beaucoup moins encore à ceux de Pélage et de Cassien qu'elle avait frappés d'anathème; c'était simplement le besoin de remettre sa théologie d'accord avec sa morale et son culte, de rendre aux fidèles toute confiance dans le mérite des œuvres qu'elle leur prescrivait ou de celles dont elle leur vendait l'efficace : il lui importait qu'avec force donations et pieuses offrandes, ils continuassent à acheter d'elle le paradis.

Il en résulta qu'au sortir du moyen âge, ceux qui déploraient l'abus qu'elle avait fait de la doctrine du salut par les œuvres, ne crurent pouvoir mieux faire que de revenir à la rigueur de l'enseignement d'Augustin. Comment, dirent-ils à leurs adversaires, attribuer aux œuvres humaines le moindre mérite devant Dieu, la moindre part au salut de l'homme, quand votre grand théologien, expliquant l'épître de saint Paul, déclare la volonté humaine entièrement dégradée, incapable par elle-même d'aucun acte de vertu [1]?

Était-ce là le plus sûr remède à opposer au formalisme intéressé de l'église romaine ? Il est permis d'en douter, quand nous avons vu toutes ses pratiques recommandées, patronnées par Augustin lui-même, et par le grand scolastique, Thomas d'Aquin [2]. Mais ce fut un argument d'autorité que les réformateurs jugèrent commode d'opposer à la politique sacerdotale. « Les réformateurs, dit Quinet, pour dépouiller le prêtre, dépouillèrent l'homme lui-même, en remettant à Christ tout ce que l'Église attribuait au clergé. Dieu seul agit et ne laisse plus rien à faire au prêtre [3]. »

Aussi Zwingli, moins occupé du point de vue polémique, et étudiant

[1] Voy. t. II, p. 605. Neander, *Dogmengesch.*, II, 247.
[2] Neander, *Cath. und Prot.*, p. 52.
[3] *Le christianisme et la révolution française*, p. 234 s.

la question en elle-même, d'après l'Évangile et d'après l'expérience, n'admit point que le péché d'Adam pût être imputé à sa postérité. « Il n'y a pas de péché, dit-il, où il n'y a pas de transgression ; lequel des enfants d'Adam a, comme lui, mangé dans le paradis du fruit défendu? » Il ne reconnaissait donc en l'homme d'autres péchés que ceux qu'il commet personnellement, et ces péchés, il les attribuait, non à une corruption radicale héritée d'Adam, mais à un vice de notre nature, dont la source est l'amour excessif de nous-mêmes, mal auquel Adam a cédé et nous après lui, et qu'il nous a transmis, mais qui cependant laisse en nous la faculté de céder aux impressions de la grâce. Par cette doctrine, Zwingli fut accusé d'amoindrir la criminalité du péché héréditaire, et ce fut le sujet d'une grave discussion, à laquelle Luther et Mélanchthon prirent part dans le colloque de Marbourg [1]. Calvin se montra encore plus strict qu'eux tous dans l'affirmation de principes qu'il jugeait indispensables aux intérêts de la réforme. Non seulement il établit la corruption héréditaire radicale et complète de la nature humaine, son total asservissement au péché, jusqu'à ce qu'elle ait été régénérée par la grâce ; mais encore il insista fortement sur l'imputation du péché d'Adam à toute sa race, non pour en conclure avec l'église catholique la nécessité du baptême pour le salut des petits enfants, mais celle de l'imputation de la justice de Christ, pour neutraliser chez tout homme l'imputation du premier péché. Écoutons-le lui-même. « Nous donc tous qui sommes produits de semence immonde, naissons souillés d'infection de péché, et même avant que de voir le jour, nous sommes contaminés devant la face de Dieu. » — « La coulpe du péché d'Adam n'est point à lui seul, mais il a infesté toute sa semence de la perversité en laquelle il a trébuché, et la déclaration de saint Paul que tous sont enfants de colère, ne serait pas autrement véritable, sinon que déjà ils fussent maudits au ventre de la mère [2]. »

Le point de vue de Calvin prévalut insensiblement, même en Suisse, sur celui de Zwingli, et toutes les confessions de foi des églises réformées exprimèrent sur ce sujet à peu près la même doctrine que la formule de concorde, savoir le péché originel et la corruption héréditaire dans toute leur crudité [3].

[1] Gieseler, III, 2, 148 s. Neudecker, p. 403.
[2] *Inst. chrét.*, II, 1, § 5, 6, 7.
[3] Hagenbach, *Dogmengesch.*, II, 2, p. 102 ss.

Mais en suivant jusque-là les traces d'Augustin, en résolvant comme lui la question du libre arbitre de l'homme, les réformateurs se trouvaient logiquement entraînés à résoudre aussi comme lui la question qui en est inséparable, celle des décrets de Dieu relatifs au salut de chaque homme.

*e. Œuvre de Dieu dans le salut de l'homme.*

Si, en effet, la grâce de Dieu seule produit en l'homme, sans qu'il s'en mêle, et les œuvres et la foi elle-même, sans lesquelles il n'est point de salut, il est clair, nous l'avons souvent dit, que la seule raison qu'on puisse apporter du salut des uns, de la damnation des autres, c'est la volonté de Dieu qui a accordé sa grâce aux uns et l'a refusée aux autres. Tous les esprits conséquents ont reconnu la justesse de cette déduction. C'était là qu'Augustin avait été poussé par les objections pélagiennes.

Luther se posa la même question et dès l'abord, à l'exemple, sans doute, de son supérieur Staupitz, y fit la même réponse[1]. Dans sa réplique à Érasme il avait dit que Dieu, par sa volonté éternelle et immuable, prévoit, détermine et opère toutes choses. «C'est là, ajoutait-il, le coup de tonnerre qui réduit en poudre le libre arbitre.» Mélanchthon lui-même, entraîné par la rigueur des premiers principes qu'il avait posés, avait dans ses *Loci theologici* donné pleinement dans le fatalisme, disant « que tout arrive fatalement par la prédestination divine et qu'il n'y a point de libre arbitre[2]. » Mais tous deux, lorsqu'ils vinrent à envisager de sang-froid la doctrine où ils avaient été entraînés, reculèrent devant ses conséquences pratiques, et, comme celui qui voit un précipice au bout du sentier où il s'est engagé, n'avancèrent pas plus loin dans cette fatale voie. Mélanchthon recula même jusqu'au semi-pélagianisme[3]. Dans une confession de foi que Calvin lui envoya,

[1] Neudecker, *Dogmengesch.*, 560.

[2] Neudecker, ibid. Schenkel, 300 ss.

[3] *Scis me quidem,* dit-il dans une de ses épîtres, *minus horridè dicere de prædestinatione, de assensu voluntatis.* Il ajoutait même : *Sed de his omnibus scis re ipsâ Lutherum sentire eadem.* Luther, en effet, sans reculer aussi loin que lui, sentit son cœur se révolter à l'idée du salut accordé seulement au petit nombre par le Dieu qui, selon saint Paul, veut que tous soient sauvés. Aussi s'interdit-il dès lors d'aborder une question qui l'entraînait sur le bord d'un tel abîme. Il conserva le principe, celui de l'impuissance de l'homme, mais refusa de tirer la conséquence, et, dans plusieurs de ses lettres, il n'est occupé qu'à reprendre les fidèles

il barra d'un trait de plume tout le passage sur la prédestination. Calvin trouva ce procédé peu d'accord avec l'*ingenita mansuetudo* de Mélanchthon.

La formule de concorde consacra cette heureuse et sainte inconséquence[1]. Pour la justifier, elle distingua entre la prédestination de Dieu qui, ne s'appliquant qu'aux bons, est la cause déterminante de leur salut, et la prescience divine qui, s'appliquant aux méchants comme aux bons, a *préconnu* leur damnation sans la déterminer. Elle ajouta que la prédestination doit être scrutée, non dans les conseils de Dieu qui sont pour nous un mystère, mais seulement dans la parole de Dieu qui nous la révèle. Elle établit en conséquence un décret divin universel et conditionnel, par lequel Dieu a résolu de toute éternité, en considération des mérites de Christ, de conduire au salut et de sanctifier ceux qui accepteraient sa grâce offerte à tous les hommes, mais au contraire d'endurcir et de damner éternellement ceux qui y résisteraient. La grâce universelle de Dieu fut enseignée dès lors toujours plus expressément dans l'église luthérienne, qui, en suivant les décisions de Huber et de Hunnius, revint par cette voie presque au synergisme[2], à la notion du concours de l'action de l'homme et de l'œuvre de Dieu.

Zwingli avait aussi, dans ses ouvrages, formulé le dogme de la prédestination absolue qu'il rattachait étroitement à celui de la providence[3]. Mais ce que nous avons dit de ses opinions anthropologiques nous prouve assez qu'il n'y était pas arrivé par la même voie que Luther et Calvin. Son point de départ n'était nullement la corruption totale de la race humaine, c'était plutôt celui de Wiclef, de Jean Hus, des frères de Bohême[4]. Comme eux, aux arrêts d'une Église, qui se prétendant souveraine dispensatrice du salut en excluait tous ceux qui ne marchaient pas sous sa bannière, il opposait le décret éternel de Dieu, de sauver qui il lui plaisait. A l'Église visible composée des seuls sectateurs de Rome sanctifiés par son baptême, il opposait l'Église invisible composée

qui cherchaient à sonder les décrets de Dieu sur leur salut, au lieu de tourner leurs pensées vers l'humble obéissance à ses commandements. (Voy. *Epp.*, III, p. 354, 363; IV, p. 247.

[1] Guericke, *Kirchengesch.*, p. 398. Hagenbach, *Dogmengesch.*, II, 2, p. 112.

[2] Gieseler, III, 2, 323 ss.

[3] Zwingli, *Fidei ratio ad Carol.* V (*Opp.*, II. 539). Mœrikofer, l. c. II, 303.

[4] Neander, *Dogmengesch.*, II, 263. Schenkel, 286.

des seuls prédestinés, des seuls élus de Dieu. C'est ainsi que le dogme de la prédestination qui chez Augustin, Luther et Calvin, excluait tout ce qui était en dehors de l'Église, se conciliait chez lui avec la possibilité du salut des païens. Il admettait dans le cœur des prédestinés une influence de la grâce, nullement liée à la marque visible des sacrements, l'action du Saint-Esprit par la Parole et même sans la Parole; en sorte que partout où il croyait reconnaître l'influence de l'esprit divin, il admettait sans hésiter l'élection divine.

Si nous en croyons Bretschneider[1], la marche des idées de Calvin à cet égard aurait été directement inverse de celles de Luther et de Mélanchthon; il aurait d'abord repoussé la prédestination absolue et ne l'aurait admise qu'en 1539, depuis ses travaux exégétiques sur l'épître aux Romains, entrepris à Strasbourg. Il est vrai que dans l'édition de l'*Institution chrétienne,* publiée à Bâle en 1536, la prédestination est loin d'être enseignée avec autant d'ampleur et de clarté que dans l'édition de 1539 et surtout dans celle de 1559, qu'il s'y trouve même des termes qui manquent de rigueur et semblent impliquer une conditionnalité à l'élection. Néanmoins l'ensemble du morceau indique positivement que Calvin admettait dès cette époque les décrets particuliers et absolus[2]. Plus il alla en avant, plus il insista sur le dogme de l'impuissance de l'homme, et plus il en vit résulter comme conséquences inévitables, le dogme de l'élection inconditionnelle d'un petit nombre d'hommes au salut. Cette conséquence que les luthériens déclaraient et déclarent encore blasphématoire, il la proclamait nécessaire. *Decretum quidem horribile fateor,* dit-il, dans l'édition de 1559[3], mais quelque choquant qu'il fût, il ne croyait permis à personne de le dissimuler, bien loin de le révoquer en doute. En nier ou en éluder la conséquence, refuser de l'envisager en face, craindre de l'énoncer dans toute sa rigueur, c'était à ses yeux ébranler le principe de la toute-puissance et de la parfaite suffisance de la grâce, et, en ébranlant ce principe, compromettre tout l'édifice de la foi protestante, et ramener avec la doctrine du mérite des œuvres humaines le système catholique tout entier, c'était, disait-il enfin, porter atteinte à l'honneur de Dieu et au salut du monde[4]. De

[1] *Calvin et l'Église de Genève,* trad., p. 95.
[2] *Inst. chrét.,* III, 21, 7.
[3] *Inst. chrét.,* III, 23, 7.
[4] Ici encore Calvin interprétait saint Paul par saint Augustin, au lieu de com-

là son irritation, non seulement contre les adversaires, mais contre les partisans tièdes ou timides de la double prédestination. Ce dogme devint à ses yeux, plus encore que celui de la justification par la foi seule, la clef de voûte du christianisme et de la réforme, et, dans chacune des éditions successives de son *Institution*, il le pressa avec plus de rigueur[1]. « Jamais, dit-il, nous ne serons persuadés, comme il est requis, que la source de notre salut soit la miséricorde gratuite de Dieu, jusqu'à ce que son élection éternelle nous soit quant et quant liquide... S'il faut que nous soyons ramenés à l'élection de Dieu pour savoir que nous n'obtenons notre salut que de sa pure grâce, ceux qui tâchent d'amortir cette doctrine, obscurcissent, autant qu'en eux est, comme gens ingrats, ce qui devrait être célébré à pleine bouche, et arrachent la racine d'humilité..... D'autre part il y en a d'autres qui, craignant les dangers de cette doctrine, s'efforcent quasi de faire que toute mémoire de la prédestination soit ensevelie, pour le moins admonestent qu'on se donne de garde de s'enquérir aucunement d'icelle comme d'une chose périlleuse. » En un mot, il ne se croyait point permis de demeurer à mi-chemin dans la doctrine de la grâce, et encore moins de taire les conclusions où il était nécessairement conduit dans son examen ; et il établit nettement que ce qui fait que les uns se convertissent et sont sauvés, que les autres persistent dans le mal et sont damnés, c'est uniquement le décret éternel de Dieu à leur égard.

Il se montre même encore et avec raison (comme le prouve Schenkel), plus conséquent qu'Augustin ; car Augustin, pour n'être point accusé de faire Dieu auteur du péché et de la damnation, enseignait que Dieu avait seulement prévu et non voulu ni prédéterminé la chute du premier homme, laquelle devait entraîner la condamnation de tous ses descendants, et avait résolu dès lors dans sa grande miséricorde d'en retirer quelques-uns de cette condamnation nécessaire. Ainsi Augustin n'attribuait à Dieu qu'un décret d'élection, laissant la réprobation sur le compte de l'homme et Dieu n'intervenant dans le cas d'endurcissement que par sa prescience. Calvin tance Augustin pour ses scrupules et déclare ouvertement que la réprobation est aussi l'effet d'un décret divin.

prendre que c'était l'admission à l'ouïe de la prédication évangélique, et non l'élection au salut que l'apôtre avait en vue.

[1] *Inst. chrét.*, III, 21, 1.

Quiconque est familier avec l'histoire des révolutions politiques et religieuses, sait que ce n'est pas toujours à l'aide des systèmes les plus exactement pondérés que procèdent ceux qui veulent renverser les anciens abus. Quelques principes bien tranchés, contrastant fortement avec ceux sur lesquels ces abus reposent, c'est avec cela, sinon que l'on construit le plus solidement pour l'avenir, du moins que l'on renverse le plus aisément le passé. Ainsi en fut-il au XVI^me siècle. La théologie protestante d'alors, pour combattre avec plus de succès le trafic scandaleux que l'Église faisait du salut, puisa dans l'arsenal dogmatique, non toujours les principes abstraitement les plus vrais et pratiquement les plus salutaires, mais ceux qui, en regard des circonstances et des idées du temps, étaient le mieux appropriés aux besoins de sa polémique, de même qu'en mécanique, pour vaincre une résistance, on emploie souvent, non le levier le mieux proportionné, mais le plus puissant, et quelquefois, comme le dit Luther, « de mauvais coins contre de mauvais nœuds. »

Ce caractère polémique se révèle à nous dans presque chacun des articles de l'ancienne dogmatique protestante. Au dogme catholique de la justice infuse, nous avons vu les réformateurs opposer celui du pardon préalable et gratuit, au sacrifice de la messe, le sacrifice unique et seul efficace du calvaire, au dogme romain du mérite des œuvres la justification par la foi seule et la totale impuissance de l'homme pour le bien. Calvin enfin, qui, avait à répandre et à soutenir la réforme dans les contrées où le catholicisme était encore le plus dominant, pousse à l'extrême le principe d'opposition dont il s'était armé contre lui, et inscrit en tête de sa théologie le dogme qui, faisant dépendre uniquement de la volonté de Dieu le salut de chaque homme, laissait le moins de prise à l'empire du prêtre. Au particularisme ecclésiastique il oppose ainsi un particularisme divin. L'assurance du salut que le catholique puise dans les indulgences, le protestant la puisera dans son élection éternelle; le fanatisme impitoyable qui anime le soldat de Rome contre des hérétiques excommuniés, animera au besoin contre des réprouvés celui de la réforme.

Tel est le point de vue auquel il faut se placer pour juger l'ancienne dogmatique protestante. C'était avant tout une machine de guerre, une batterie dressée contre l'autorité du clergé, une forteresse élevée contre Rome.

Mais la forteresse la mieux munie n'est guère propre qu'à un seul usage; la lance n'est pas une houlette; la doctrine la plus commode pour la réfutation des erreurs de Rome avait ses écueils et ses dangers quand on l'appliquait à la conduite des âmes. Lorsqu'on sortait du domaine de la controverse pour passer sur le terrain de la pratique, on avait peine souvent à concilier les doctrines des réformateurs avec les données de l'expérience, les oracles du sens intime, les exigences du sens moral et les enseignements de Jésus-Christ. Aussi n'est-il pas un des articles de foi que nous venons de passer en revue qui, dans le temps même, n'ait rencontré au sein des églises protestantes de plus ou moins vives oppositions.

### 2. CONTROVERSES PROTESTANTES SUR LES DOGMES OPPOSÉS AU CATHOLICISME.

#### a. *Justification et sanctification.*

En ce qui concernait les éléments constitutifs du salut, plusieurs théologiens jugèrent que les principaux réformateurs, oubliant cette parole solennelle si souvent rappelée dans les Livres saints : « Repentez-vous, convertissez-vous, afin que vos péchés soient effacés, » avaient mis trop en relief l'idée de pardon, et assigné à la conversion qui doit le précéder une place trop subordonnée.

C'est dans le sein de l'église luthérienne que nous allons voir cette objection s'élever premièrement. André Osiander, né dans les environs de Nuremberg, en 1498, avait figuré avec éclat parmi les premiers prédicateurs de la réforme [1] ; on lui devait la conversion du duc Albert de Prusse, qui avait, en 1525, introduit la réformation dans ses États. Osiander remplissait les fonctions pastorales dans sa ville natale, lorsque la publication de l'intérim de Charles-Quint entraîna sa destitution ; mais il en fut dédommagé en 1549 par la chaire de premier professeur de théologie que son auguste prosélyte lui offrit dans l'université nouvellement fondée à Kœnigsberg. Ce fut dans la dispute publique qu'il eut à soutenir, selon l'usage, au moment de son installation, qu'il énonça sur la justification des opinions qui scandalisèrent vivement ses collègues. Tandis que Luther et Calvin séparaient la justification de la sanctification, prétendant que celle-ci n'était que le produit de la première,

[1] Voy. plus haut, p. 33.

il soutint que l'homme ne pouvait être pardonné qu'autant qu'il était réellement changé, que Dieu ne pouvait tenir pour juste l'impie qu'il ne rendrait pas en même temps juste. La justification était donc, selon lui, non un acte juridique, résultat de l'imputation des mérites de Christ, mais la communication d'une justice intérieure, résultat de l'union intime et spirituelle avec Christ, obtenue par la foi [1].

Cette opinion qui s'éloignait de celle des réformateurs, s'écartait aussi de la vérité ; car cette transmission mystérieuse et magique de la justice de Christ, qu'elle supposait en l'homme, rappelait aux uns la « justice infuse » des docteurs catholiques, aux autres « l'identification du fidèle avec Christ, » des anciens mystiques. Elle fut vivement censurée par les collègues d'Osiander, indignés d'ailleurs de voir un étranger occuper parmi eux le premier rang. L'un d'eux, nommé Mœrlin, l'interpella en chaire de la manière la plus violente, le désigna au troupeau comme un ministre de satan, exclut tous ses adhérents du baptême et de la sainte Cène, et souleva contre lui la plupart des théologiens d'Allemagne. Mais, encouragé par la faveur du duc, Osiander persista dans la thèse qu'il avait soutenue. Sa mort, survenue en 1552, ne mit point fin aux débats. Jean Funk, son disciple et son gendre, protégé comme lui par la cour, loin d'abjurer ses sentiments, comme le clergé l'exigeait de lui, éleva ses adhérents aux charges ecclésiastiques, se fit donner à lui-même divers postes importants, se mêla des affaires politiques [2], jusqu'à ce que ses adversaires, reprenant le dessus, l'accusèrent auprès du roi de Pologne, suzerain de la Prusse, et le firent, en 1566, condamner à mort comme coupable à la fois d'hérésie et de haute trahison. Après son supplice, tous les osiandristes furent destitués, Mœrlin rappelé de l'exil et chargé avec Chemnitz de rédiger en 1567 le *Corpus doctrinæ pruthensis*, où furent expressément repoussées les doctrines d'Osiander.

Ces doctrines avaient été déjà précédemment réfutées par Calvin, qui en avait attaqué surtout le côté mystique, insistant sur l'épithète d'acte juridique (*actus forensis*), qu'il fallait selon lui maintenir à la justification. Mais Calvin à son tour avait trouvé des censeurs, dans Castellion [3], régent à Genève, dans Claude Aubry, médecin et pro-

[1] Gieseler, III, 277.
[2] Gieseler, III, 285 ss.
[3] Schweizer, *Die protestantischen Central-Dogmen*, Zurich, 1854, p. 355. — Cas-

fesseur de philosophie à Lausanne, qui représenta de même la sanctification comme une partie essentielle de la justification, et fut accusé de retour au papisme [1], enfin, dans Charles Perrot, professeur de théologie à Genève († 1608), dont les déclarations semblables sur ce sujet durent être rayées de ses écrits avant que l'impression en fût permise [2].

b. *La foi et les œuvres.*

Le but de saint Paul en prêchant la justification par la foi sans les œuvres n'était pas assurément de rassurer ses prosélytes sur leurs péchés présents, mais sur leurs transgressions passées qui leur faisaient regarder les expiations requises par la loi juive comme étant encore nécessaires. Ce n'était pas non plus de leur faire espérer une sainteté qui se produirait en eux d'elle-même, mais une sanctification provenant d'une volonté fléchie par la confiance en la miséricorde de Dieu, et à qui désormais l'obéissance deviendrait facile. Lui-même, avant de se croire pardonné, était déjà converti; la croix n'était pas pour lui seulement le gage du pardon, mais le symbole de la crucifixion du vieil homme; ce n'était pas Christ seulement qu'on devait y voir attaché; chaque fidèle devait « y attacher lui-même sa chair avec ses convoitises, travailler à son salut avec crainte et tremblement. » C'était bien ainsi qu'au fond l'entendaient les réformateurs; leur vie le disait assez. Mais l'avaient-ils suffisamment expliqué dans leurs formulaires? L'abus contre lequel saint Jacques s'était élevé ne menaçait-il point de décrier de nouveau la doctrine du salut par la foi? Qui ne sait que pour le commun des hommes, de même que pour les enfants, il n'est pas de plus grand piège que l'espoir d'un pardon trop facile, et que dans chaque doctrine qu'on leur présente, ils prennent ce qui les tranquillise, de préférence à ce qui les trouble ? Leur dire : Croyez que vos péchés vous sont remis à cause de Jésus-Christ, et, par cela même, ils vous seront remis, et les bonnes œuvres abonderont en vous, sans que vous

tellion objectait que le pécheur ne pouvait pas être déclaré juste, ne l'étant pas encore, que le lépreux ne pouvait être tenu pour sain si l'on ne commençait par le guérir *(Sententia pii viri de justificatione)*.

[1] Schweizer, ibid., p. 522.

[2] Voyez sur ce théologien, si honorable par son caractère, la notice bibliographique du professeur Cellérier et l'article de M. Charles Dardier (*Encycl. des Sc. relig.*, X, 468).

y preniez peine, n'était-ce point risquer de détruire en eux tout sentiment de repentance, paralyser tout effort pour la régénération, et transformer ainsi la foi en un *opus operatum*, plus commode encore que les pratiques romaines ?

Luther ne craignit pas d'affronter ce danger. Dans la conférence de Ratisbonne tenue en 1541 en vue de rapprocher les partis, on était convenu d'ajouter dans la formule du salut par la foi, que réclamaient les protestants, l'épithète de « vive et efficace. » Luther repoussa violemment cette addition, aussi bien que celle qu'on empruntait à saint Paul, de foi « agissant par la charité. » « Ce serait, dit-il, admettre dans la justification un élément humain, par conséquent imparfait. La seule foi qui justifie, c'est celle qui saisit la bonne nouvelle de la rémission des péchés par Jésus-Christ; si la foi ne justifie pas sans la charité, elle ne sert de rien. »

En médisant ainsi des œuvres, Luther fut entraîné à médire aussi de la Loi [1]. « La Loi, dit-il dans un de ses ouvrages, c'est une parole de perdition, une parole de tristesse, de colère, un vrai labyrinthe. » Et ailleurs: « La Loi n'est qu'une lettre morte, et ne peut que tuer l'homme en lui montrant ce qu'il devrait et ne peut faire... Nous ne voulons ni voir, ni entendre Moïse qui n'a été donné qu'au peuple juif... La liberté chrétienne ne serait qu'une servitude, si la loi cérémonielle seule était abolie. Il faut reconnaître que le décalogue lui-même est abrogé (*antiquatus*). » Il allait jusqu'à dire à Mélanchthon: « Sois pécheur et pèche fortement, mais aie encore plus ferme confiance et réjouis-toi en Christ. Il faut pécher pendant que nous sommes ici-bas. »

Après s'être exprimé de la sorte, Luther eut-il le droit de s'étonner qu'un de ses disciples se mît à proposer sérieusement l'abolition de la Loi? Ce disciple était Jean Agricola, natif comme lui d'Eisleben, son commensal à Wittenberg, et renommé comme prédicateur à la cour de Jean, électeur de Saxe [2]. En 1537, il y prêcha ouvertement que dans la nouvelle alliance, la Loi ne devait plus être enseignée, que les chrétiens pouvaient légitimement la mettre de côté pour s'en tenir au seul Évangile, etc. Agricola eut plusieurs disciples, Crell, Otto, Musculus, etc., que l'on flétrit du titre « d'antinomiens, » et dont l'un, nommé

[1] Schenkel, 156-162.
[2] *Real-Encycl.*, I, 181, 376. Gieseler, III, 2, 139.

Gickel, avait pour maxime : « Fais ce que tu veux, crois seulement et tu seras sauvé. » Lorsque Luther ouït parler de ces discours étranges, il en fut d'autant plus navré qu'il sentit bien que lui-même y avait donné lieu et qu'il risquait de voir par là sa doctrine également décriée[1]. Il se hâta donc d'expliquer le sens de ses propres paroles : « Au commencement, dit-il, si j'ai écrit si durement contre la Loi, c'est que l'Église chrétienne était chargée de superstitions, sous lesquelles Christ était comme enseveli. Mais je n'ai jamais rejeté la Loi..... Enfin, les nôtres me donnent plus d'affaires et de périls que toute la papauté. »

Agricola parut d'abord céder aux avertissements de son ami. Dans un entretien qu'ils eurent ensemble en 1540, il se déclara prêt à se conformer à la doctrine reçue. Mais comme Luther exigeait de plus une rétractation en forme, le menaçait, en vertu de la confession d'Augsbourg et de son apologie, d'ordonner une enquête contre lui, Agricola mécontent se retira à Berlin. Dans la suite, il concourut à la rédaction de l'intérim d'Augsbourg, et devint par là odieux aux luthériens ; puis il retourna à ses opinions antinomiennes qu'il conserva jusqu'à sa mort en 1566. On lui a attribué des principes plus pernicieux encore, mais ce n'étaient probablement que des conséquences forcées que ses adversaires en avaient tirées.

Pour préserver à l'avenir l'Église de ces doctrines compromettantes et dangereuses pour la réforme, les auteurs du formulaire de concorde crurent devoir fixer sur ce point l'enseignement orthodoxe en attribuant à la Loi trois sortes d'usages, un usage pédagogique, comme ayant conduit les juifs à Christ, un usage politique, comme servant à maintenir l'ordre social, enfin un usage didactique, en tant que la vie des fidèles doit être conforme à la Loi, sans avoir en elle cependant son origine. Déjà auparavant, Calvin avait cru devoir entrer dans les mêmes considérations. « Le but de Dieu, dit-il, en nous donnant la Loi, était de nous faire connaître notre faiblesse, en nous montrant les commandements que nous avons enfreints; de nous retenir par les menaces qu'elle renferme, et surtout de faire mieux connaître aux fidèles la volonté divine qu'ils ont à cœur d'observer[2]. »

[1] Schenkel, p. 160. Luther, *Tischreden,* II, 14, 170, 286.

[2] *Huic carni lex flagrum est quo, instar inertis tardique asini, opus urgeatur* (*Instit. chrét.*, II, 7, 6).

Outre l'antinomisme d'Agricola, bien d'autres exemples auraient dû ouvrir les yeux de Luther, et lui faire comprendre combien son dogme absolu de la justification par la foi seule, dépourvu des explications nécessaires, souvent même outré dans l'expression, donnait de prise aux objections des uns, et servait de prétexte au relâchement des autres. Les frères de Bohême, dont nous avons remarqué le zèle pour la discipline morale, s'élevèrent constamment contre ce dogme, non qu'ils attribuassent aux bonnes œuvres la propriété de mériter le salut, mais parce qu'ils en croyaient la pratique nécessaire aux chrétiens pour les affermir dans leur vocation, et saisir véritablement le salut qui leur est offert. Quelques-uns d'entre eux, dans une visite qu'ils firent à Luther en 1542, se plaignirent que les calixtins qui les quittaient pour embrasser la réforme évangélique, donnaient souvent lieu par leur conduite de supposer qu'ils ne cherchaient autre chose que de secouer le joug de la discipline.

Les vaudois de Provence présentèrent les mêmes objections à Œcolampade et à Luther lui-même. Ils lisaient dans leur *Noble Leçon* : « La fin approche, empressons-nous de faire de bonnes œuvres, » et ne comprenaient pas que ces bonnes œuvres fussent dépréciées par les docteurs de la réforme. Leurs scrupules néanmoins cédèrent au pressant besoin qu'ils avaient de l'appui du parti protestant [1]. Mais d'autres théologiens d'un grand mérite, plus vivement frappés de ces objections, rentrèrent dans le camp catholique. Tel fut Vicelius, ancien élève de l'université de Wittenberg, dont Neander nous a rapporté les longues discussions avec les réformateurs, et raconté l'apostasie, en reconnaissant l'imprudence des paroles qui l'avaient déterminée [2]. Tel fut encore l'alsacien Theobald Thammer, aumônier des troupes du landgrave de Hesse. Lorsque, scandalisé des blasphèmes et de l'inconduite de ses soldats, il les en reprenait, ceux-ci lui répondaient : « Tu ne cesses toi-même de nous dire que nous ne pouvons rien faire de bien, mais que les mérites de Christ nous sont appropriés par la foi. Que viens-tu nous parler de bonnes œuvres ? » Ce mot le fit réfléchir : il fut frappé du peu de circonspection de Luther, et après avoir longtemps

[1] Herzog, *Die Waldenser*, p. 355 ss. Luther, *Tischreden*, II, 286. Ruchat, III, 262.

[2] Neander, *De Vicelio commentatio*, p. 30.

mais vainement essayé d'en faire convenir ses disciples, il finit par rompre avec la réformation, et mourut professeur de théologie, à Fribourg en Brisgau[1].

Mélanchthon comprit mieux le danger des exagérations luthériennes. Dès 1535 il commença, dans la revision de sa doctrine, à enseigner, timidement d'abord, la nécessité des œuvres, en déclarant que la « *nouvelle obéissance spirituelle* était nécessaire pour le bonheur à venir, » et fit, en 1547, insérer cette déclaration dans l'intérim de Leipsick[2]. L'un de ses élèves, Major, surintendant à Mansfeld, rédacteur avec lui de l'intérim, en fit comme lui l'un des articles, d'où l'on pouvait espérer la réconciliation entre les deux églises ; il osa même déclarer les *bonnes œuvres nécessaires pour le salut.* Par malheur, dans ces adoucissements à la doctrine de Luther, on semblait moins défendre la cause de la vérité, que céder à la violence. En ce temps, en effet, l'église protestante souffrait des conséquences de la victoire de Charles-Quint à Muhlberg, et de la publication de l'intérim d'Augsbourg[3]. Le parti luthérien rigide qui, par son énergique résistance à cet intérim, avait pris de l'ascendant en Allemagne, en profita pour sévir contre celui de la conciliation. En 1551, les professeurs Amsdorf de Mansfeld et Flacius de Magdebourg, reprochèrent à Major[4] d'avoir falsifié la doctrine consacrée, confondu l'Évangile avec la Loi, amoindri la vertu des souffrances de Christ, enlevé toute consolation au malade sur le lit de mort, au criminel sur le gibet, etc. En vain Major répondit-il qu'il n'avait point reconnu aux bonnes œuvres une *necessitas meriti*, mais *conjunctionis,* en tant que fruits de la foi justifiante, et *debiti,* en tant qu'ordonnées de Dieu ; Amsdorf et Flacius obtinrent contre lui du comte de Mansfeld l'ordre de quitter immédiatement la province, firent condamner sa doctrine par d'autres universités, ne lui laissèrent pas un instant de répit, et obtinrent de même un arrêt du prince contre Juste Ménius, surintendant de Gotha, qui avait osé prendre sa défense.

Mais l'histoire des dogmes nous montre en plus d'une occasion que, par excès de zèle pour l'orthodoxie, on peut se laisser entraîner à des

[1] *Zeitschr. f. hist. Th.,* an 1861, 280. Schenkel, 385.
[2] Voy. plus haut p. 57.
[3] Gieseler, III, 2, 208. *Real-Encycl.,* I, 292.
[4] Gieseler, ibid., 214.

hérésies pires que celles qu'on a dessein de combattre. C'est ce qui advint à Amsdorf, dans son acharnement contre la prétendue hérésie de Major. Dans un écrit qu'il publia contre lui en 1559, il ne craignit pas de soutenir que « les bonnes œuvres sont un obstacle au salut, » et quelques reproches qu'on lui en fît, ne voulut pas démordre de cette maxime. Une conférence tenue à Altenbourg n'eut aucun succès, et la dispute se prolongea jusqu'à la rédaction de la formule de concorde qui prononça tout à la fois contre Major et Amsdorf, en déclarant « les bonnes œuvres nécessaires, mais non point pour le salut. » Calvin, accusé de même d'anéantir les bonnes œuvres, et d'en détourner les fidèles, avait consacré un chapitre de son institution à démontrer leur utilité [1].

Quant à Zwingli, Mélanchthon affirmait [2] que dans tous ses livres il n'est fait aucune mention de la foi justifiante, et que quand il nomme la foi il n'entend point parler de celle qui croit au pardon préalable et gratuit de Dieu, mais de la simple foi historique.

#### c. *Le libre arbitre et la grâce.*

Nous avons vu que Luther, dans sa réfutation du mérite des œuvres préconisées par l'Église romaine, n'avait pas cru trouver contre elles d'argument plus péremptoire que ceux qu'Augustin oppose au libre arbitre de l'homme, et avait soutenu comme lui que tous les descendants d'Adam, pervertis dès avant leur naissance par le péché de leurs premiers parents, ne pouvaient faire aucune œuvre quelconque agréable à Dieu, que Dieu lui-même ne les eût sanctifiés par l'action toute-puissante de sa grâce. Dans la défense de ce dogme, il eut le regret de se voir désavoué par Érasme, un des théologiens sur lesquels il avait d'abord le plus compté pour le progrès de la réforme [3].

Lorsqu'éclatèrent les débats de Luther avec les vendeurs d'indulgences, Érasme, en effet, avait partagé les sympathies des humanistes de l'Allemagne pour le ferme et courageux censeur de cet abus. « On apprenait, disait-il, dans une page de Luther, plus que dans Thomas d'Aquin tout entier. » Il l'avait recommandé à Frédéric le Sage, tenu

[1] *Institution chrétienne*, III, 17, 1.
[2] *Corp. Reform.*, II, 25.
[3] Chlebus, *Erasm. u. Luther (Zeitschr. f. hist. Th.*. 1845, 271*)*. Teutsch, ibid. Strasbourg, 1853.

son parti auprès de l'archevêque de Mayence, déclarant qu'il y aurait de l'impiété à ne pas le soutenir, de peur que personne n'osât désormais dire la vérité. Luther, sensible aux encouragements de cet illustre vétéran de la science et des lettres, lui en avait témoigné chaudement sa reconnaissance. « Quel est, lui écrivait-il en 1518, le coin de terre où n'ait retenti le nom d'Érasme?... Qui ne reconnaît Érasme pour maître?... Vous avez reçu de Dieu les dons les plus magnifiques... Tournez les regards, je vous en conjure, sur un jeune frère animé pour vous du plus vif attachement. »

Cependant Luther ne tarda pas à s'apercevoir qu'Érasme, dans sa lutte contre les abus et les erreurs de l'Église, partait de principes et usait d'arguments assez différents des siens. Parmi les pères de l'Église, Augustin était celui qu'Érasme avait le moins apprécié, il n'avait publié ses écrits que sur les instances de l'éditeur Froben, et comparant sa théologie avec celle de saint Jérôme, avec celle des pères grecs, et surtout avec celle de l'Évangile, estimait qu'Augustin n'avait pas même bien interprété saint Paul, et que rien n'était plus outré que son tableau de la corruption originelle de l'homme et de son impuissance pour le bien. Cette découverte refroidit singulièrement l'enthousiasme de Luther. Il ne vit plus guère dans Érasme qu'un humaniste pélagien, restreignant d'autant plus l'efficace de la grâce qu'il rehaussait davantage le pouvoir du libre arbitre, apportant à l'étude des Écritures une curiosité de savant, plutôt qu'un intérêt de piété et de conscience. Il « admire sans doute encore son esprit et son érudition, et ne cesse de le vanter aux ennemis des bonnes lettres, » mais il trouve chez lui : « bien des traits qui lui paraissent étrangers à la connaissance de Christ. » « Je lis notre Érasme, écrit-il à Lang [1], et de jour en jour décroît mon estime pour lui. J'aime à le voir condamner l'ignorance des prêtres et des moines... Mais je crains qu'il ne s'attache pas assez à Christ et à la grâce de Dieu, dans laquelle je le trouve encore plus ignorant que Lefèvre d'Étaples... Autre chose est d'attribuer comme eux quelque chose à la grâce, autre chose de ne rien connaître hors de la grâce. » Encore une fois cependant, il loue Érasme d'avoir introduit l'étude des langues, d'avoir détourné les esprits d'études sacrilèges ; mais il l'accuse de rester à moitié chemin en pactisant avec le pélagianisme des doc-

[1] Herminjard, I, 26.

teurs de Rome. « Il mourra, dit-il, comme Moïse dans les champs de Moab, content d'avoir montré le mal, sans avoir su nous indiquer le bien, et incapable ainsi de nous conduire à la terre promise. « C'est pourquoi, écrit-il à Œcolampade, « gardez-vous de vous livrer à lui. Ces écrits dont les auteurs craignent d'invectiver, de mordre et de blesser, n'avancent à rien. Les papes s'imaginent qu'on les flatte, et se croyant redoutés, poursuivent tranquillement leur but [1]. » Il va bientôt jusqu'à suspecter son désintéressement et son courage, disant qu'il est toujours occupé, en écrivant, du désir de se maintenir en faveur, qu'il veut être en paix avec tout le monde, et redoute la croix.

Ce dernier trait, en un sens, ne manquait pas de vérité ; et c'est ce qui devait bientôt creuser plus profondément le fossé entre le héraut de la renaissance et celui de la réforme. Érasme aimait la paix, non tant pour sa personne que pour ses travaux littéraires, que troublaient les dissensions civiles et religieuses, pour la vérité elle-même qui ne pouvait fleurir et prospérer que dans le calme des esprits. Lors donc que Luther, à Wittenberg, eut brûlé la bulle du pape et bravé à Worms l'autorité de l'empereur, lorsque la réformation tourna décidément au schisme, Érasme qui jusque-là, tout en usant de sa liberté accoutumée pour écrire et parler, avait su se maintenir en bons termes avec les puissances, et croyait dès lors une réforme possible dans l'Église, sans en rompre l'unité et par le seul et pacifique progrès des lumières, maintenant voyait, par la brèche que Luther avait ouverte, une nuée d'esprits chimériques et dangereux, s'abattre sur l'Allemagne, jeter le trouble dans l'Église et dans l'État, tendre la main aux anabaptistes, qui la tendaient eux-mêmes aux paysans révoltés, donner enfin dans des excès qui terrifiaient Luther lui-même, Érasme, s'en prenant au premier auteur du schisme, ne sut plus voir en Luther qu'un complice de Munzer et de Carlstadt, un boute-feu dont les clameurs avaient déchaîné cette tourbe séditieuse. Il se retira dès lors de toute participation au mouvement réformateur, et lui refusa l'appui de son nom. *Odi seditiosa,* dit-il ; *vitia rerum, non res ipsæ aboleantur.*

Mélanchthon s'interpose alors dans la querelle, il cherche à rapprocher ces deux hommes qu'il aimait également [2]. Érasme, tout en

[1] Luther, *Briefe,* éd. de Wette, II, 50.
[2] *Corpus Ref.*, I, 667 ss.

applaudissant aux ennemis de la *tyrannie pharisaïque,* exprime à Mélanchthon ses craintes et ses scrupules sur la nature de leurs attaques. « J'ai, dit-il, autant que je l'ai pu, réprouvé les clameurs des théologiens, et la cruauté des princes. Je le fais encore, et n'en laisse échapper aucune occasion. J'ai écrit au pape Adrien, au pape Clément... Quant à votre église, je ne sais quelle elle est. Mais elle compte dans son sein des gens capables de tout renverser, et de déterminer les princes à employer la force contre tous, bons et méchants. Capiton, Hedion, Zwingli sont des séditieux de cette espèce. Œcolampade, seul, est un peu plus modéré, etc. Mais ils ne sont pas d'accord entre eux, et ils veulent nous faire récuser les papes et les conciles[1], » etc.

Harcelé dès lors par les amis de Luther, qui l'accusaient d'une lâche trahison et presque d'hypocrisie, outré d'une lettre violente que Luther lui-même lui adressait en 1524, Érasme saisit cette occasion de l'attaquer en face, dans celle de ses doctrines où il le croyait le plus vulnérable, et lança contre lui son spirituel et vigoureux pamphlet *de libero arbitrio.* Dans cet ouvrage, il soutint que si les secours de la grâce sont nécessaires à l'homme comme la principale source du bien, il ne faut pas méconnaître pour cela l'influence du libre arbitre, sous peine d'être entraîné par là à faire Dieu auteur du péché, et à se priver de tout motif suffisant pour combattre le méchant et l'impie, attendu que dans ce système il n'y avait pour le pécheur d'autre alternative que le désespoir ou une impie sécurité. Il montra que l'Écriture supposait partout le concours du libre arbitre, et le légitime usage de la raison, obscurcie, il est vrai, mais non éteinte par le péché. « Mais vous autres théologiens, ajoute-t-il, vous ne savez que combattre une hyperbole par une autre hyperbole. Parce que l'Église romaine vend des mérites de nulle valeur consistant en oraisons, en vaines pratiques, vous en concluez que tous mérites sont nuls, que les actes mêmes des hommes les plus pieux sont des péchés qui les damneraient, si Dieu n'y suppléait par sa grâce. Quant à moi, je préfère l'avis de ceux qui attribuent quelque chose au libre arbitre et beaucoup à la grâce, et à nos bonnes œuvres quoique imparfaites quelque mérite, dont l'honneur sans doute revient à Dieu. »

[1] *In his quædam sunt quæ ut ingenuè fatear, non assequor, quædam ejus generis ut etiamsi tutum esset, nollem profiteri propter conscientiam.*

Luther accueillit cet écrit d'Érasme avec une irritation qui s'accrut encore, lorsqu'il apprit que Henri VIII l'en avait félicité, et qu'Emser et Cochlæus se disposaient à le traduire. Il le combattit sans ménagement dans son livre *de servo arbitrio*, publié vers la fin de 1525, plus soigné de style que ses autres écrits, mais empreint d'une profonde amertume et muni d'arguments qui n'étaient pas tous du meilleur aloi, comme lorsque, pour expliquer les continuelles exhortations de l'Écriture aux bonnes œuvres, il y montrait de continuels défis portés à l'impuissance de l'homme. L'année suivante, Érasme répliqua par son « Hyperaspistes » et revint sur ce sujet dans son écrit sur l'union de l'Église, qui enflamma davantage encore le courroux de Luther. « Quel est cet homme, écrit-il en 1529, qui insulte les luthériens sur le sol desquels il est en sûreté? Que ne va-t-il chez ses anglais, chez ses français qu'il courtise! Si les luthériens le haïssaient autant que ceux-ci nous haïssent, il courrait à Bâle les plus grands périls [1]. » Il poursuivit enfin Érasme jusque sur son lit de mort, et même jusque dans sa tombe, en le qualifiant de blasphémateur, d'Épicure, de Lucien, d'athée, imputations que la postérité a complètement démenties, et dont Vinet, entre autres, l'a très justement vengé. Non, Érasme ne fut rien de pareil; les titres et le contenu de nombre de ses ouvrages [2] le démontrent suffisamment. C'était un penseur libre, un savant chrétien, vivant dans la région des idées, ennemi du trouble et de l'agitation, indépendant des partis, attendant tout succès de la force de la vérité, disposé à laisser chacun en repos, pourvu qu'on respectât sa liberté, incapable par conséquent de comprendre le bouillant Luther, autant que d'en être compris.

La doctrine de l'impuissance originelle et complète de l'homme pour le bien trouva dans Zwingli un nouvel adversaire. Ses premières études, comme celles d'Érasme, avaient porté beaucoup moins exclusivement que celles de Luther sur Augustin, beaucoup plus au contraire sur les pères grecs. Ses études classiques avaient été aussi plus complètes, et, de même qu'Érasme, il en avait rapporté des sentiments de vénération pour les grands hommes et les grands écrivains de l'anti-

[1] *Luther's Briefe*, III, 427.

[2] Son *Institutio principis christiani*, son *Enchiridion militis christiani*, ses traités *de la miséricorde de Dieu, du mépris du monde*, ses explications du symbole et du Décalogue, etc.

quité. Comme Érasme qui se disait tenté parfois de s'écrier *Sancte Socrates ora pro nobis,* et aimait à espérer pour les « saintes âmes de Virgile et d'Horace, » Zwingli appelait Sénèque un saint homme, et se plaisait à reconnaître chez lui un pressentiment de l'unité de Dieu. Platon lui paraissait, ainsi qu'à certains pères grecs, avoir puisé à une source divine. « En Pindare, disait-il, tout est si chaste que la piété même peut en sécurité s'attacher à lui [1]. » A l'école de Justin, de Clément, d'Origène, il aimait à se persuader comme eux que les Socrate, les Fabius, par quelque secours mystérieux pour nous, étaient morts dans la grâce de Dieu; et dans son Exposition de la foi chrétienne présentée au roi de France, il lui disait en parlant de la vie éternelle : « Là, vous verrez, avec vos ancêtres morts en la foi, Hercule, Thésée, Socrate, Aristide, etc. [2] » Dans son ouvrage sur la Providence divine, enfin, il dit que partout où Dieu réside, il y a du bien à recueillir, et par conséquent aussi chez les païens. De telles pensées ne s'accordaient guère avec l'idée d'une corruption héréditaire et complète de la nature humaine non encore rachetée. Bien que dans son livre *de falsâ religione* (1525) il eût paru l'affirmer [3], son point de vue, en tout cas, ne tarda pas à se modifier. Il refusa, comme on l'a vu, de reconnaître dans le péché d'Adam un péché héréditaire qui put être imputé à sa postérité [4].

Luther, heureux peut-être [5] d'avoir un plausible sujet d'accusation contre le chef des sacramentaires, se hâta, en 1531, de conclure de la déclaration précédente que Zwingli était mort païen; sans se rappeler que lui-même, dans un transport d'admiration pour Cicéron, s'était écrié : « J'espère que notre Père sera clément pour lui, » et en 1528 [6] et 1544, avait émis à l'égard d'autres païens de semblables espérances qu'il fondait sans doute sur la descente de Jésus aux enfers. Au reste, du vivant de Zwingli, l'ardeur de la controverse sacramentaire ne laissa guère de place pour d'autres disputes, et les disciples de Zwingli osèrent moins que lui braver l'opinion générale accréditée

[1] Mœrikofer, I, 319.
[2] Zwingli, *Opp.*, IV, 65.
[3] Mœrikofer, I, 264.
[4] Hagenbach, *Dogmengesch.*, II, 2, 97.
[5] Gieseler, III, 2, 151.
[6] *Hom. sur la Genèse.*

par les réformateurs. Mieux qu'Érasme et que Luther, Zwingli sut concilier en lui la pensée et l'action. Homme à la fois de la renaissance et de la réforme, plus courageux qu'Érasme, plus modéré que Luther, s'il eût agi sur un théâtre et dans un espace de temps moins restreints, il eût exercé peut-être une action plus salutaire que l'un et que l'autre.

Mélanchthon aussi, par son caractère et la direction de sa pensée, avait plus d'un rapport avec Érasme. Il appartenait à cette classe de lettrés qui, dans la lutte engagée entre la lumière et les ténèbres, ne pouvaient sans doute rester neutres et indifférents, mais croyaient que la vérité était assez forte pour faire toute seule son chemin, et étaient disposés à étudier les questions en elles-mêmes, plutôt qu'en vue des besoins momentanés de la polémique. Beaucoup plus jeune néanmoins qu'Érasme, et par conséquent subjugué par l'ascendant de Luther, il avait d'abord adopté son point de vue sur la question du libre arbitre et de la grâce; dans la première édition de ses *Loci* en 1521, dans les articles sur le péché originel et le libre arbitre, pendant les visites ecclésiastiques, enfin dans le texte et l'apologie de la confession d'Augsbourg, il s'était énoncé dans le sens augustinien le plus absolu. Il se glorifiait alors devant les controversistes romains d'avoir pour lui Augustin dans sa thèse sur l'impuissance naturelle de l'homme s'il ne l'avait pas dans celle sur la justification par la foi [1]. Mais, dès la seconde édition de ses *Loci,* en 1535, son point de vue paraît déjà considérablement mitigé; c'est l'époque sans doute où, comme nous l'avons vu, les conséquences prédestinatiennes qu'il en voyait découler lui avaient fait rebrousser chemin. Il représente dès lors la négation du libre arbitre comme une sorte de stoïcisme ou de manichéisme qui rendrait le ministère évangélique complètement superflu. Dans chacune des éditions successives de cet ouvrage, surtout dans celle qui parut en 1548, après la mort de Luther, il paraît incliner davantage vers le semi-pélagianisme, non sans doute vers celui de l'Église romaine, car jamais il ne reconnut le mérite des œuvres, mais vers celui de Chrysostome et de Cassien. Il professe alors ouvertement le pou-

[1] *Corpus Ref.*, II, 501. Et ego *cito Augustinum tanquam prorsùs* ὁμόψηφον *propter publicam de eo persuasionem, quum tamen non satis explicite justitiam fidei* (Neander, *De Georg. Vicel.*, p. 129. Gieseler, III, 2, 188).

voir du libre arbitre [1] comme faculté de recevoir ou non la grâce, *facultas applicandi ad gratiam,* et ne se fait aucun scrupule d'enseigner désormais que « l'impression puissante de la grâce de Dieu est accompagnée chez les adultes d'une action correspondante de leur part, » au point que Calvin lui reprocha de penser trop philosophiquement sur cet article [2].

Les nouvelles opinions de Mélanchthon trouvèrent de l'appui chez ses disciples, surtout à Wittenberg [3]. Pfeffinger de Leipsick les soutint en 1558 dans son traité du libre arbitre. Mais elles rencontrèrent ailleurs des ennemis acharnés, et il s'ensuivit un nouveau démêlé entre les philippistes, disciples de Mélanchthon, et les luthériens purs. C'est ce qu'on appelle la controverse sur « le synergisme » ou concours du libre arbitre avec la grâce. Parmi les partisans du synergisme figuraient, outre Pfeffinger, Strigel de Heidelberg et Hügel d'Iéna ; du côté opposé, Wigand, Heshusius, mais surtout Flacius et Amsdorf, qui nous sont déjà connus [4]. Cette lutte théologique se déclara dès l'abord avec une grande violence. Une foule d'écrits polémiques, la plupart fort sérieux, d'autres plus légers, furent lancés de part et d'autre... Flacius, pressé d'en finir, eut recours à l'autorité civile, et, après avoir publié son *Liber Refutationis,* obtint du duc de Saxe-Weimar, contre Strigel, son adversaire, l'ordre de souscrire au livre de réfutation ou de se taire. Strigel ne tint compte de cet ordre, combattit Flacius, et comme ses opinions commençaient à prendre faveur dans l'université d'Iéna, le prince le fit arrêter dans cette ville, lui et sa femme (1559), et enfermer avec Hügel dans un château près de Gotha, où il fut mis aux fers et traité avec beaucoup de rigueur. En même temps, quelques compagnies de mousquetaires furent logées dans la ville, afin de tenir en respect les étudiants qui se déclaraient pour lui. Enfin, pour couper court à ces violences sans résultat, le prince décida l'ouverture d'un colloque où la question serait traitée devant lui par les deux partis. Strigel, libéré sous caution, se rendit à Weimar où le colloque devait s'ouvrir (1560), et disputa librement contre Flacius [5].

[1] Il disait alors : *Agit aliquid liberum arbitrium; voluntas non est otiosa. — Efficitur spiritualis justitia in nobis, cùm adjuvamur â Spiritu sancto.*

[2] *Real-Encycl.,* VIII, 605.

[3] Ibid., XV, 326. Gieseler, III, 2, 223.

[4] Neander, *Dogmengesch.,* II, 267.

[5] Gieseler, III, 2, 245.

Mais ce colloque, loin de terminer la querelle du synergisme, ne fit que l'envenimer, en y mêlant une nouvelle question plus épineuse encore que la première. Dans le cours de la discussion, Strigel en vint à déclarer que le péché originel, n'étant qu'un *accident* passager, n'avait pu troubler la nature humaine, au point de détruire le libre arbitre, et de réduire l'homme à l'état de bloc inerte, comme le soutenait Flacius. Il lui posa plusieurs fois cette question : Niez-vous que le péché originel soit un *accident?* Flacius, plus scandalisé que jamais, crut voir, par cette définition, la gravité du péché originel réduite à néant, ainsi que les mérites de Christ qui nous en délivre. et déclara que si l'on voulait sortir ainsi le débat du champ de la théologie et l'amener sur le terrain de la philosophie, ce n'était pas dans la classe des accidents, mais dans celle des *substances* qu'il fallait ranger le premier péché, que le péché originel était la *substance* même de l'âme humaine.

Par cette déclaration qui fut taxée de manichéenne [1], l'enfant terrible de l'augustinisme, Flacius tourna contre lui beaucoup de ses anciens protecteurs, en particulier le duc de Saxe-Weimar qui, fatigué d'ailleurs de cet esprit tracassier, commença à montrer plus de faveur à Strigel. Un plan de conciliation entre eux fut proposé par la cour, Strigel y accéda. Flacius n'y voulut point entendre, insistant pour que Strigel rétractât purement et simplement les hérésies qu'il lui attribuait. Le prince alors, voulant mettre fin à ces querelles, interdit à tout théologien de publier aucun ouvrage, quel qu'il fût, sans la censure de la cour, et aux libraires d'Iéna de vendre aucun écrit théologique, qu'il vînt d'Iéna ou d'ailleurs. Flacius ayant enfreint la défense, fut destitué. Une apologie qu'il publia lui attira de nouvelles rigueurs, et l'eût fait mettre en jugement, s'il n'eût pris la fuite. Dans une visite d'église ordonnée par le duc, quarante autres ecclésiastiques furent destitués, et envoyés en exil, pour avoir refusé de signer la déclaration que le duc avait exigée de Strigel. Celui-ci, au contraire, qui s'était à propos retiré du débat, fut rétabli dans sa chaire, et la faculté de théologie fut complétée par des docteurs wittenbergeois.

Flacius, repoussé de partout, se rendit d'abord à Strasbourg, puis à Francfort, réussit de là à troubler de nouveau par son aigreur théolo-

[1] L'image divine, disait-il, était effacée en l'homme par le péché et à sa place s'imprimait en lui la vraie et vive image du diable.

gique presque toutes les églises d'Allemagne. En 1574, un peu avant sa mort, il écrivait encore sous ce titre : « Les accidentaires tirent leur doctrine du bourbier et des cloaques des sophistes romains. » Mais ses forces étaient à bout. Usé par le chagrin et la misère, en butte aux persécutions qu'il avait suscitées contre ses collègues, il reçut l'ordre de quitter Francfort comme perturbateur. La protection d'un gentilhomme lui fit accorder cependant quelque répit; il tomba bientôt sérieusement malade et mourut en 1575 d'une dose un peu trop forte de laudanum qu'un médecin ignorant lui avait administrée. Les disputes continuant après sa mort, on profita de la rédaction de la formule de concorde pour frapper à la fois l'hérésie de Flacius et celle des synergistes. Contre ceux-ci, l'on établit que l'homme, corrompu par le péché, ne peut ni opérer ni coopérer pour son salut par ses propres forces, mais demeure frappé de mort spirituelle en complète inimitié avec Dieu. Mais contre Flacius on établit que néanmoins le péché, même après la chute, n'appartient point à la nature ou à la substance de l'âme humaine. Mais quelle confession de foi a jamais terminé une dispute théologique? Les disciples de Flacius ne se tinrent point pour battus. Spangenberg, l'un d'eux, quoique chassé en 1590 du lieu de sa résidence, ne cessa de disputer jusqu'à sa mort, en 1604.

On avait donc discuté sans interruption pendant près de cinquante ans, pour savoir si le péché originel était un accident ou une substance, et il se trouvait que ce n'était ni une substance, ni un accident. Griesbach a eu le courage de rassembler plus de cent écrits publiés dans cette mémorable polémique. M. Ed. Schmid en a retrouvé plus de cent autres, épars dans les diverses bibliothèques d'Allemagne; c'est avec ces matériaux qu'il a écrit l'histoire du débat; mais il croit sa collection encore fort incomplète. Au reste, la dispute sur la coopération du libre arbitre se renouvela plus d'une fois entre les synergistes et leurs adversaires, particulièrement entre Calixte et Calov, et fut de nouveau décidée en faveur du luthéranisme pur dans les *consilia theologica wittenbergensia ;* ce fut l'opinion qui prévalut jusque dans la dernière moitié du XVII^me^ siècle.

d. *Prédestination.*

Avant de retracer l'histoire des controverses relatives à la prédestination, rappelons comment Calvin, le principal prédicateur de ce dogme, y avait été conduit.

Après avoir établi que le salut offert à l'homme consistait essentiellement dans le pardon, que ce pardon ne pouvait lui être octroyé que par la miséricorde de Dieu en considération du sacrifice expiatoire de son Fils, que pour avoir part à cette miséricorde, il n'avait, en vertu de la corruption héritée d'Adam, aucun mérite personnel à faire valoir, Calvin avait été amené à conclure que, s'il y avait quelques hommes sauvés au milieu de générations entièrement perdues et qui se perdent tous les jours, ce ne pouvait être que par un décret de Dieu qui, de toute éternité, aurait résolu de sauver les uns et de perdre les autres. Cette conclusion que d'instinct, en dépit de la logique, d'autres eussent repoussée, ou qui leur eût fait nier les principes dont elle était la conséquence directe, Calvin, logicien rigoureux et juriste rigide, l'admit sans hésiter, d'autant plus que, dans les pays dont il avait fait son principal champ d'action, il y vit le moyen le plus direct de rompre en visière au catholicisme.

En France, dans les Pays-Bas, en Écosse, en Angleterre, où ses livres pénétraient, et où ses disciples allaient fonder des églises, répandre ses doctrines, aucune ne lui parut plus propre à détruire l'empire de l'Église et du prêtre, que celle qui proclamait Dieu seul dispensateur du salut. Et dans ces pays où la réforme, incessamment combattue par la force des armes et la terreur des supplices, ne pouvait frayer son chemin que par la valeur de ses guerriers et le dévouement de ses martyrs, aucune, mieux que l'assurance de leur salut, ne pouvait exalter le courage de ces héros, lorsque, du bûcher qui allait les consumer, ils voyaient le ciel ouvert pour les recevoir, ou lorsque, sur les champs de bataille, eux seuls, élus du Seigneur et armés pour défendre sa cause, n'avaient en face d'eux que des réprouvés, voués d'avance aux flammes éternelles, et auxquels ils pouvaient en sûreté de conscience ne faire aucun quartier. Aussi, tant que durèrent les guerres de religion, le dogme de la prédestination à la sainteté ou au péché, au salut ou à la perdition, demeura le point capital des symboles calvinistes, et les huguenots de France, les gueux de Hollande, les puritains de la Grande-Bretagne s'en inspirèrent à l'envi.

Mais dans les temps plus calmes où il n'y avait pas de combats à livrer, de martyres à affronter, et où la seule affaire des docteurs de la réforme était la direction des consciences, ce dogme se présentait sous d'autres aspects et soulevait de sérieuses objections. Ne craignons pas,

en effet, de le répéter, sa tendance évidente, lorsqu'on le prenait à la rigueur, était d'affaiblir, si ce n'est d'anéantir en l'homme le sentiment de la responsabilité morale. Calvin avait beau distinguer la *nécessité* de la *contrainte,* et soutenir que, quoique ne pouvant ne pas pécher, l'homme péchait volontairement [1], il ne pouvait se considérer comme vraiment responsable en cédant à une volonté suprême et irrésistible.

La tendance de ce dogme était encore, chez celui qui se croyait au nombre des élus, d'étouffer en lui le repentir de ses fautes. Dès qu'un homme se croyait en état de grâce, comme la grâce ne pouvait être perdue, quels que fussent sa conduite et ses penchants, il savait qu'aucune de ses fautes ne lui serait imputée, et qu'au sortir de cette vie Dieu prendrait soin lui-même de purifier son cœur. C'est avec cette doctrine que Cromwell se tranquillisait au lit de mort contre le souvenir de ses cruautés et de son régicide : « Peut-on perdre la grâce quand on l'a une fois possédée? » demanda-t-il à son chapelain. « Non, mylord. » « Eh bien! je suis assuré d'avoir été une fois en état de grâce. » Et depuis ce moment, il n'exprima plus aucun repentir [2]. « En vérité, dit M. de Sacy en rapportant ce trait [3], je ne vois pas ce que les admirateurs de cette mort ont à reprocher aux acheteurs d'indulgences. »

La doctrine de la prédestination tendait enfin, comme Luther l'avait bien reconnu, à ruiner l'édifice de l'économie ecclésiastique et même évangélique. Si le décret absolu de Dieu détermine seul le sort éternel de chaque homme, si chaque homme naît voué d'une manière irrévocable à la sainteté et au salut, ou au péché et à la damnation, et si sa volonté n'y peut rien, à quoi servent tous ces moyens de sanctification et de salut destinés dans l'Évangile à incliner au bien la volonté de l'homme, à fléchir l'endurcissement du pécheur? En vain Calvin observait-il que ce sont des moyens dont Dieu a jugé à propos de se servir, et auxquels il faut recourir, puisqu'il les a prescrits, tous ces moyens n'en perdaient pas moins leur caractère de nécessité. Ce seul dogme une fois admis, tous ceux que Dieu veut sauver sont infailliblement sauvés, tous ceux qu'il veut perdre sont infailliblement perdus;

[1] *Cadit homo, divinâ providentiâ sic ordinante, sed suo vitio cadit.*
[2] Guizot, *Hist. de la Rép. d'Anglet.*, II.
[3] *Journal des Débats*, 10 mars 1854.

toute théologie est inutile. Calvin pouvait réduire à cette seule maxime son Institution chrétienne, et l'homme, sûr que si Dieu voulait le sauver, il saurait le trouver, n'avait plus à se mettre en peine de son salut.

Toutes ces conséquences que Calvin assurément n'admettait pas, et qui lui auraient sans doute fait désavouer le dogme lui-même, s'il eût cru qu'elles en découlaient nécessairement, furent en effet mises en pratique par plusieurs. De même que saint Augustin avait eu à combattre des moines prédestinatiens qui ne voulaient plus entendre parler de la discipline de leur couvent, ni des remontrances de leur abbé, Calvin eut aussi à combattre ceux qui, faisant profession d'admettre son dogme favori, « le souillaient, disait-il, par leurs blasphèmes. » De là, les précautions extrêmes avec lesquelles il voulait qu'il fût prêché, et sa défense expresse d'en sonder trop curieusement les profondeurs. « C'est se jeter, disait-il, dans un abîme de misère, que de vouloir scruter ce mystère sans la parole de Dieu. »

Mais toutes ces précautions ne pouvaient empêcher ses lecteurs d'être frappés de ces dangereuses conséquences, et de s'effrayer de l'aspect sous lequel elles leur faisaient considérer Dieu. Ainsi, ce Dieu aurait créé, et créerait tous les jours des millions d'êtres sensibles pour les rendre pécheurs et éternellement malheureux; et quant à ceux qu'il sauverait, ce ne serait point par un sentiment d'amour pour eux, mais pour faire éclater en eux l'une de ses perfections, sa miséricorde, comme il aurait fait éclater chez les autres sa justice et sa sainteté ! Toutes ses dispensations relativement au salut des hommes auraient sa propre gloire pour unique objet [1]; les deux mots par lesquels Jésus nous fait commencer notre prière de chaque jour seraient un mensonge. Dieu ne serait plus le père d'aucun des individus de la race humaine, mais le bourreau du plus grand nombre, l'égoïste et partial sauveur de quelques-uns !

Calvin trouva dans Genève de nombreux contradicteurs [2], dont l'un des plus sérieux fut Sébastien Castellion (Châtillon). Ce théologien, né dans la Bresse, chargé d'accompagner à l'académie de Lyon des jeunes gens de bonne famille, y avait acquis lui-même une instruction

[1] Calvin (*De ætern. præd.*) : *Adeòque totum mundum hunc condidisse ut gloriæ suæ theatrum foret.*

[2] Calvin, t. XXI, *passim.*

classique assez étendue, et quand la réforme y fut prêchée, l'avait accueillie un des premiers. A Strasbourg, en 1540, il avait rencontré Calvin, qui, charmé de son savoir et reconnaissant des soins qu'il avait donnés à deux de ses amis atteints de la peste, l'avait, dès son retour à Genève, appelé à l'enseignement des langues anciennes, puis aux fonctions pastorales, mais bientôt mécontent, comme on l'a vu, de quelques libertés assez innocentes qu'il avait prises dans l'interprétation de la Bible, l'avait fait suspendre de ces fonctions et écarter du saint ministère. Castellion s'était alors retiré à Bâle, où il fut chargé d'enseigner le grec, et se livra à des travaux bibliques considérables. C'est alors que dans quatre de ses « dialogues sacrés » il combattit les ouvrages de Calvin sur la prédestination, et que s'engagea entre eux une controverse à la suite de laquelle Bèze et Calvin, après de violentes répliques, lui firent interdire par le conseil de Bâle, en 1563, de s'occcuper désormais de théologie. Castellion mourut la même année, laissant sa femme et ses enfants dans une extrême misère, mais accompagné de l'estime et des regrets de ses contemporains. A Genève, il s'était offert avec Calvin à desservir l'hospice des pestiférés, fonction que les autres ministres avaient déclinée.

Un adversaire, moins intéressant, du dogme de la prédestination fut, à Genève, un ancien carme italien nommé Jérôme Bolsec, qui y exerçait la médecine[1]. L'an 1551, assistant un jour à l'un de ces sermons didactiques dont la censure se faisait publiquement dans le temple, il entendit prêcher sur le décret absolu d'élection; prenant alors la parole, il déclara qu'enseigner une telle doctrine, c'était donner aux méchants occasion d'accuser Dieu de leurs péchés et de leur damnation, de prétendre que leur méchanceté était l'effet de la volonté divine. Calvin, qui était présent, mais qui ne s'était point encore montré, se leva tout à coup et réfuta Bolsec, pendant l'espace d'une heure. Farel parla ensuite dans le même sens, et comme si ce n'eût pas été assez de ces deux censures, l'auditeur de service arrêta Bolsec et le conduisit en prison. Là, retenu par l'ordre du Conseil, il eut de la part des ministres des assauts réitérés à soutenir. Enfin le Conseil, après avoir pris l'avis des cantons alliés et fait disputer devant eux les deux parties, fit prolonger

[1] Calvin, *Opp.*, t. VI, 18 ss. Henri Bordier, *France protestante*, 2e édit., article Bolsec.

l'incarcération de Bolsec, et ne le libéra que sur la demande de M. de Fallais, appuyée par les Bernois sur le territoire desquels tous deux résidaient[1]. Mélanchthon, apprenant cet arrêt, écrivait à son ami Camerarius : « Vois les fureurs du siècle. Les débats allobrogiques sur le *fatum* stoïcien sont arrivés à une telle violence, que l'on vient de mettre en prison un homme pour avoir été d'un autre avis que Zénon. »

Chassé enfin de Genève, Bolsec se retira à Thonon, alors sur terres de Berne, où il fut reçu par la protection de M. de Fallais, dont il avait été le médecin, mais dont Calvin dirigeait la conscience... De là, Bolsec excita, soit à Berne, soit dans le pays de Vaud une vive opposition contre son antagoniste [2], et profita de celle que souleva bientôt le supplice de Servet pour redoubler ses attaques. En France, où il se rendit ensuite, il fut cité, en 1563, devant le synode d'Orléans, s'y montra disposé à se réconcilier avec Calvin ; mais les persécutions le décidèrent à revenir en Suisse, où nous le retrouvons exerçant la médecine à Lausanne, puis à Montbéliard. Enfin, il retourna au catholicisme et, douze ans après la mort de Calvin, il se vengea ignoblement de son adversaire par un libelle plein de calomnies, que la presse catholique a souvent reproduit [3].

Vers le même temps que Bolsec, Trolliet, ancien ermite bourguignon venu à Genève et converti à la réforme, se déclara également contre les décrets absolus, et accusa Calvin de faire Dieu auteur du péché. Celui-ci alors, interpellé par le Conseil au sujet de ces nombreuses attaques dirigées contre son enseignement, présenta un mémoire justificatif d'après lequel le Conseil le déclara orthodoxe, et la compagnie des pasteurs, pour couper court à tous les débats, adopta en 1551 comme manuel d'enseignement, auquel tous ses membres furent tenus de se conformer, un traité composé par Calvin sous le titre : *Consensus pastorum genevensium de æternâ Dei prædestinatione* [4].

[1] Calvin, *Opp.*, XIV.
[2] Voy. Calvin, Ep. 1075, 1078 not.
[3] J. Bonnet, *Lettres de Calvin*, t. I.
[4] Baum, *Th. Beza*, I, 160, 171 s. Voy. cet écrit : Calvin, *Opp.*, VIII. En 1562, Calvin publia un sermon de congrégation sur le même sujet, suivi de l'assentiment donné à sa doctrine par ses collègues (t. VIII, p. 120 ss), même par Philippe De Ecclesia, qui l'avait combattue.

Après avoir fait triompher sa doctrine à Genève, il voulut la faire triompher en Suisse, comme il y avait réussi pour l'article de la Cène. Les Bernois, excités, dit-on, par Bolsec et par son protecteur, M. de Fallais, et, plus encore, indisposés par l'ascendant que Genève calviniste exerçait sur leurs sujets du pays de Vaud, déclarèrent vouloir s'en tenir à la première confession helvétique de 1536, très peu expresse sur cet article et plutôt universaliste. Plusieurs pasteurs vaudois, leurs adhérents, se déchaînèrent du haut de la chaire contre la prédestination. Les Bernois, dès 1556, défendirent à diverses reprises de parler en public des conseils inscrutables de Dieu, et aux ministres leurs sujets, d'aller à Genève et de communier selon le mode calviniste. Calvin se récria fort contre cette espèce d'excommunication, ainsi que contre les déclamations des pasteurs vaudois [1]. Le conseil de Genève envoya à Berne trois députés pour en demander raison; Calvin, l'un d'entre eux, se justifia devant Leurs Excellences et fut vivement soutenu par Haller. Mais les Bernois demeurèrent inébranlables.

Ce fut encore ici, comme dans l'article de la Cène, le besoin de ménager les luthériens modérés, qui fit mitiger la doctrine prédestinatienne. Calvin lui-même si absolu, si impératif sur cet article, se montra plein de condescendance envers Mélanchthon qui ne lui avait cependant laissé ignorer aucune de ses déviations semi-pélagiennes, mais qu'il désespérait d'en faire revenir, et dont l'appui lui était nécessaire pour faire prévaloir en Allemagne leur doctrine commune sur la Cène. Il fit en ce cas, dit Schweizer [2], des sacrifices énormes à la paix et demeura jusqu'à la fin uni d'amitié avec Mélanchthon; tant il est vrai, ajouterons-nous, que, quoique divisés d'opinion sur les articles mêmes jugés les plus essentiels, on peut vivre bien ensemble, lorsqu'on le désire véritablement.

Les doctrines calvinistes acquirent et conservèrent plus d'empire dans les églises réformées du nord-ouest de l'Europe, dans celles d'Écosse, des Pays-Bas, dans les églises presbytériennes d'Angleterre, qui toutes, en s'organisant, avaient adopté la confession de foi de l'église de Genève, et dont les ministres, pour la plupart, avaient

[1] J. Bonnet, I, 441.
[2] *Central-Dogmen des Protest.*, p. 388.

étudié dans son académie, sous la direction de Calvin lui-même, de Théodore de Bèze et de leurs premiers successeurs.

Dans les Pays-Bas [1], néanmoins, aussitôt qu'après leur affranchissement du joug espagnol on put y établir des académies nationales, l'influence d'Érasme, de Mélanchthon et de Bullinger, dont les ouvrages y étaient accrédités, balança peu à peu celle de Calvin. Ce fut principalement le cas dans les provinces de Hollande, d'Utrecht et de Westfrise depuis la fondation de l'académie de Leyde, en 1575 [2]. L'un de ses premiers élèves, Jacques Arminius (Harmensen), né en 1560 dans la Hollande méridionale, fils d'un coutelier et orphelin dès son bas âge, montra de bonne heure des dispositions qui engagèrent la compagnie des marchands d'Amsterdam à l'envoyer à leurs frais étudier dans diverses académies. Dans celle de Genève, sa prédilection pour la philosophie de Ramus, et l'indépendance d'esprit qu'il y avait puisée, déplurent à Théodore de Bèze, en sorte qu'il n'y fit pas un long séjour. Il voyagea en Suisse, se rendit à Rome, où il trouva, dit-il, « le mystère d'iniquité, » pire encore qu'il ne se l'était imaginé. De retour dans son pays, en 1587, il fut nommé pasteur, obtint un grand crédit par sa prédication, et fut chargé de divers travaux théologiques. Il fut appelé en particulier à prononcer dans un débat entre quelques pasteurs prédestinatiens, dont quelques-uns soutenaient comme Calvin que la chute d'Adam elle-même avait été prédéterminée de Dieu, et les autres que le décret d'élection ou de réprobation n'avait eu lieu qu'après la chute. Arminius, en pesant les arguments des deux partis, les jugea presque également mal fondés, et conçut dès lors ses premiers doutes sur la prédestination elle-même. Confirmé dans ce nouveau point de vue par son ami Uytenbogaert, pasteur à la Haye, et par Junius, professeur à Leyde, il le laissa percer dans sa prédication et dans d'autres occasions où il suscita contre lui quelques attaques.

En 1603, la mort de Junius laissa vacante à Leyde l'une des chaires de théologie et Arminius se présenta pour l'obtenir. Gomar, fougueux calviniste, s'efforça par tous les moyens de faire échouer sa candidature. N'ayant pu y parvenir, il lui déclara une guerre acharnée. Plusieurs fois, à l'occasion des thèses qui se soutenaient à l'académie,

[1] Brandt, *Hist. de la Réf. dans les Pays-Bas.*

[2] Uytenbogaert, *Ep. ordinum Holland. ad. Jacob. I* (Gieseler, III, 330).

les deux théologiens se trouvèrent en opposition sur le dogme en question. Leurs discussions furent portées, non seulement devant les classes de pasteurs, mais jusque devant les états de Hollande[1]. Indépendamment des opinions mitigées d'Arminius, sur les décrets de Dieu, on lui en prêtait d'assez relâchées sur l'influence de la grâce. On ne lui reprochait pas moins son amour pour la paix, ses sentiments de tolérance, et enfin le caractère général, simplement scripturaire, de sa théologie. Ces tracasseries et ces disputes achevèrent d'altérer sa santé déjà épuisée par de grands travaux. Il mourut en 1609, à l'âge de 59 ans, et sa mémoire demeura en grand respect chez ceux qui l'avaient connu. Il avait pour devise : *Bona conscientia paradisus.*

Il laissa dans Leyde plusieurs adhérents, à la tête desquels se distinguaient son successeur Simon Episcopius, son ami Uytenbogaert et le célèbre Grotius. Mais le nom de Calvin était en grande autorité dans les Provinces-Unies. Les élèves de l'académie de Genève, soit wallons, soit français émigrés en 1572, y occupaient la plupart des chaires, la confession de Belgique y était encore en pleine vigueur; le calvinisme, en un mot, avait la prépondérance. Les disputes, de jour en jour plus vives, étaient constamment portées dans la chaire, agitées jusque dans les rangs du troupeau. Les arminiens qu'on accusait d'être les auteurs de tous ces troubles, craignant de se voir opprimés par leurs adversaires, présentèrent en 1610 aux états de Hollande, sous le titre de *Remontrance,* une représentation respectueuse où ils se plaignaient des accusations dirigées contre eux, et demandaient un nouvel examen de la confession de foi et du catéchisme, exposant en cinq articles leur doctrine sur les points contestés entre eux et les gomaristes, savoir sur la conditionnalité des décrets de salut, sur l'universalité de la grâce, sur son influence, sur le pouvoir qu'a l'homme d'y résister, enfin sur la persévérance des saints[2]. C'est cet acte public qui les fit qualifier de *Remontrants.*

En 1613, les états de Hollande, à l'instigation de Jacques I^er^, espérèrent mettre fin aux disputes et satisfaire les deux partis en leur défendant de porter en chaire de telles questions, et leur ordonnant de s'en tenir dans leurs enseignements à ce qui était reçu de tous. Ni l'un ni

[1] Brandt, I, 383 s.
[2] Voy. Gieseler, ibid., p. 335 n. Brandt, l. c., t. I, p. 402-405.

l'autre, celui des contre-remontrants surtout, ne voulurent déférer à cet ordre ; ils commencèrent à tenir des assemblées particulières; le bas peuple, échauffé par les déclamations des théologiens calvinistes, troubla les assemblées des remontrants, et poussa la fureur jusqu'à piller les maisons de quelques-uns d'entre eux et à menacer leur vie [1].

Maurice de Nassau, prince d'Orange, n'avait pris assez longtemps aucune part à ces dissensions [2]. En 1616, lorsque les députés de Zélande avaient voulu l'engager à intervenir : « Messieurs, avait-il répondu, je suis soldat et ne me mêle point de théologie. » Il avait jusque-là toujours approuvé la tolérance ; il en avait même donné l'exemple, en assistant aux sermons d'Uytenbogaert, et en prenant la coupe de sa main. Bien plus, il l'avait nommé son chapelain et précepteur de son fils, et avait montré assez de répugnance pour le dogme de la prédestination. Mais tout à coup ses dispositions changèrent et la politique eut la principale part à ce changement. L'autorité dont il jouissait en Hollande, le crédit qu'il s'y était acquis par ses talents militaires et les services qu'il avait rendus à la république, surtout les menaces d'une nouvelle guerre lui firent concevoir des projets dominateurs; il aspira, sinon à s'emparer du pouvoir absolu, du moins à accroître considérablement son autorité princière. De loin, en effet, se préparait la croisade catholique qui donna lieu à la guerre de Trente ans. La tolérance ne paraissait plus de saison ; une dictature militaire semblait indispensable. Maurice, qui la convoitait, rencontra l'opposition de trois de ses anciens conseillers, maintenant partisans dévoués des franchises provinciales. C'étaient Oldenbarnevelt, avocat de Hollande, Grotius, alors syndic de Rotterdam, et Hoogerbets, pensionnaire de Leyde. Or ces amis de la liberté civile l'étaient aussi de la liberté religieuse, et s'étaient prononcés en faveur de l'arminianisme. C'en fut assez pour rendre hostiles à cette doctrine, et le prince qui les détestait, et le peuple qui poussait à la guerre. Maurice fréquenta dès lors les assemblées des calvinistes; il fit donner aux ecclésiastiques de ce parti les principales charges dans l'université et dans l'Église. « Ce sont, disait-il, les plus anciens réformés, ceux d'ailleurs dont les pères ont mis le mien à la tête des affaires. » Depuis longtemps les calvinistes demandaient

[1] Brandt, I, 461.
[2] *Real-Encycl.*, I, 528.

que la question fût jugée dans un synode national, où, grâce à la majorité qu'ils possédaient encore dans la plupart des provinces, ils étaient sûrs de remporter l'avantage et d'écraser les remontrants. Quatre états appuyaient leur demande. Le prince y adhéra également, et malgré la protestation de Grotius et de l'avocat de Hollande, décida par son suffrage et celui des états généraux la convocation d'un synode national à Dordrecht.

Ce synode s'ouvrit en effet le 1er novembre 1618, l'année même où se déclarait la guerre de Trente ans. Il se composait de cinq professeurs, parmi lesquels Gomar, de trente-six pasteurs et seize anciens, tous députés des Provinces-Unies, plus vingt-huit députés des autres églises réformées qui avaient été invitées à y envoyer des représentants, comme à une assemblée législative souveraine. Tous ces députés, sauf un très petit nombre d'étrangers, étaient calvinistes. Quant aux remontrants, presque tous appartenant à l'état de Hollande, ils furent, non invités, mais *cités* devant le synode pour s'y défendre comme accusés : le président, les assesseurs et les secrétaires furent choisis parmi les calvinistes les plus exagérés, et le coup d'État que Maurice frappa, même avant l'ouverture du synode, en faisant emprisonner comme perturbateurs religieux, Oldenbarnevelt, Grotius et Hoogerbets, fit prévoir le sort qui attendait les autres défenseurs de la même cause. En effet, la partialité la plus outrée ne cessa de régner dans les délibérations du synode[1]. Les justes représentations des arminiens, les protestations d'Episcopius contre l'autorité judiciaire que s'attribuait une assemblée toute composée de leurs adversaires, furent sévèrement réprimées. Lorsqu'ils furent invités à exposer et défendre leur doctrine, d'après les cinq articles incriminés, ils n'eurent point la liberté de le faire à leur manière, mais durent s'abstenir de toute attaque contre la doctrine de Calvin. Enfin, dans la cinquante-septième séance, ayant refusé jusqu'au bout de reconnaître la juridiction du synode, ils furent chassés de l'assemblée comme menteurs et imposteurs, avec une dureté qui révolta plusieurs des députés étrangers, entre autres celui de

[1] Sur ce point, le rapport des arminiens est confirmé par celui que des députés de la Hesse, attachés à l'opinion de la majorité, adressaient session par session à leur souverain, et qui a été retrouvé et publié en 1853 (Heppe, *Zeitschr. f. hist. Theol.*).

Brême, qui s'écriait encore à la fin de sa vie : « O Dordrecht, Dordrecht ! plût à Dieu que je ne t'eusse jamais vu ! » En même temps qu'on les chassait de l'assemblée, il leur fut défendu de quitter la ville sans permission, et de fait ils y furent retenus pendant cinq mois encore, en attendant le jugement du synode. On déclara depuis ce moment la cause entendue et l'on ne s'occupa plus que de rédiger le jugement sur la question controversée, et l'arrêt contre les remontrants.

Quant au fond de la doctrine, il se manifesta des divergences assez prononcées sur plusieurs points entre les membres du synode [1]. Les uns regardaient Christ comme l'auteur du décret d'élection, d'autres ne l'en regardaient que comme l'exécuteur. Quelques-uns admettaient comme Calvin le double décret d'élection et de réprobation ; d'autres n'admettaient que le premier. Quelques-uns, comme Gomar, étaient supralapsaires, c'est-à-dire croyaient à la prédétermination de la chute d'Adam, d'autres étaient infralapsaires ; et ces différences, auxquelles plusieurs donnaient beaucoup d'importance, n'auraient pas manqué, en tout autre cas, d'occasionner entre eux de vives disputes. Mais il fallait rester unis pour condamner de communs adversaires ; on y regarda en conséquence de moins près, et l'on rédigea de concert une profession de foi conforme aux sentiments de la majorité. Le dogme de la prédestination absolue y était formulé suivant la doctrine des infralapsaires, et dans le sens d'Augustin, plutôt que dans celui de Calvin [2]. Tous les hommes, y était-il dit, en opposition avec le premier article des remontrants, ayant péché en Adam et étant devenus par là tous passibles de la condamnation. Dieu, dans sa grande miséricorde, en a daigné sauver plusieurs par son Fils selon le décret éternel qu'il en avait formé, décret absolu et nullement conditionnel, n'ayant d'autre fondement que le bon plaisir de Dieu, qui donne à ses élus par sa grâce, la foi, en vertu de laquelle il sont sauvés. — En opposition au deuxième article des remontrants, il était décidé que Christ n'est mort que pour les seuls élus, dont les péchés sont rachetés et effacés par le mérite infini de son sacrifice. — En opposition avec le troisième et le quatrième articles qui énonçaient simplement la toute suffisance de la grâce, le synode en décidait l'irrésistibilité. — En opposition avec le cinquième

[1] *Real-Encycl.*, ibid., 488.
[2] Gieseler, ibid., 341.

article, on affirmait que la grâce, une fois obtenue, ne pouvait plus se perdre, même au milieu des chutes auxquelles les saints sont constamment exposés, mais qu'ils revenaient nécessairement à la repentance, et conservaient le don de la grâce jusqu'à la fin [1].

Telle était la substance des canons de Dordrecht qui furent, après 154 séances, lus le 9 mai 1619 dans la réunion solennelle de clôture tenue publiquement dans la grande église de Dordrecht. Ils furent suivis de l'arrêt contre les remontrants [2]. Après que cet arrêt leur eut été notifié par les commissaires du synode, il fut enjoint à tous leurs ecclésiastiques de prendre l'engagement de renoncer au saint ministère. Ceux qui s'y refusèrent furent, à l'instant même, déposés de leurs fonctions; le nombre s'en éleva à près de deux cents, tant ministres que maîtres d'école. Le libre exercice du culte fut ôté à tous les membres du parti remontrant, et partout où ils osèrent continuer à s'assembler, à Rotterdam, par exemple, ils furent dispersés par les soldats; plusieurs même y perdirent la vie. Quant aux quinze ministres qui avaient représenté à Dordrecht le parti remontrant, il leur fut annoncé que s'ils s'engageaient à ne plus écrire, ni publier, et à n'exercer aucune fonction de leur ministère, il leur serait alloué une pension honorable [3]. Quatorze d'entre eux répondirent par un refus positif, sur quoi leur fut signifiée une sentence d'exil. Enfin les vengeances politiques eurent aussi leur tour. Grotius, Hoogerbets, Barnevelt, prévenus du double crime d'hérésie et de haute trahison, furent condamnés, les deux premiers à une prison perpétuelle, comme ayant contribué à troubler l'Église de Dieu, le troisième à la peine capitale, et cet arrêt s'exécuta sans délai à la joie de quelques théologiens calvinistes, dont l'un, député de Genève, observa agréablement que « les canons de Dordrecht avaient emporté la tête de l'avocat de Hollande. » Barnevelt, alors âgé de 71 ans, reçut son arrêt de mort avec fermeté, écrivit à sa famille une lettre admirable par le calme et la simplicité qu'elle respire, et monta le 12 mai sur l'échafaud appuyé sur son bâton. Après avoir rappelé ses services et protesté de son innocence, quant au crime de haute trahison, il reçut le coup fatal en pré-

[1] *Corpus lib. symbolic. reformat. eccl. : Canones Dordraceni,* p. 198-240.

[2] Voy. Dupin, *Catal. des auteurs hérét.,* II, 215, et Brandt, II, 142, la remarquable réponse d'Épiscopius.

[3] Brandt, ibid., 151.

sence de Maurice d'Orange, qui voulut contempler d'une fenêtre le supplice de ce vieux serviteur de sa maison [1].

Un grand nombre de remontrants suivirent leurs ministres dans l'exil. Ils furent reçus hospitalièrement dans plusieurs contrées, en Angleterre en particulier, et par Frédéric II, duc de Holstein, qui les établit dans le duché de Schleswig. Là, de concert avec les mennonites, également exilés de Hollande, ils fondèrent la ville de Friederichstadt que leur activité ne tarda pas à rendre industrieuse, commerçante et prospère. Cependant, la mort de Maurice, en 1625, leur permit de revenir dans leur patrie et leur y prépara un sort plus heureux. Frédéric Henry, égal à son père en talents militaires, mais supérieur en sagesse politique, s'était toujours montré favorable aux remontrants, en souvenir sans doute de son précepteur; non seulement il les rappela, mais encore leur permit de tenir leurs assemblées religieuses, et en 1630 ils purent, avec son autorisation, bâtir des églises à Rotterdam, à Amsterdam, et dans cette dernière ville un gymnase d'où sortirent pendant l'espace d'un siècle plusieurs théologiens distingués. Depuis ce moment, les arminiens formèrent dans les Provinces Unies un parti séparé, mais toléré, dont les doctrines fondamentales furent exposées dans une déclaration de confession de foi *non obligatoire*, rédigée par Épiscopius [2], qui mourut en 1643. Du reste, si ce parti, en apparence, ne prit pas un très grand accroissement, c'est que chaque jour les opinions de l'église nationale se rapprochaient davantage des siennes. Dans l'origine, les provinces de Frise, de Zélande, d'Utrecht, de Gueldre et de Groningue avaient refusé d'admettre les canons de Dordrecht. Dans les deux autres provinces, le nombre des calvinistes prononcés alla sans cesse en diminuant, de sorte qu'il y eut peu à peu fusion entre l'église arminienne et l'église nationale [3]. Cependant il resta une petite

[1] Cet illustre vieillard avait été le conseiller fidèle du père de Maurice. Après le meurtre de ce prince en 1584, il avait fait nommer Maurice stathouder de Hollande à l'âge de 18 ans; il était devenu son premier ministre et l'avait également fait choisir comme stathouder de quatre autres provinces. Mais il s'était opposé à ce qu'on lui décernât la couronne; ce fut là son crime. Toutefois, pour le perdre plus sûrement auprès du peuple, calviniste en majorité, on inséra parmi les chefs d'accusation celui d'avoir permis à Arminius de corrompre l'université de Leyde, d'avoir soutenu le professorat de l'hérétique Vorstius, de s'être opposé au synode national, etc., etc.

[2] Brandt, III, 33.

[3] Mosheim, *Hist. ecclés.*, trad., V, 377.

secte d'arminiens qui ne s'est jamais rapprochée des autres, et qu'il est bon de faire connaître en quelques mots.

Ceux des remontrants qui n'avaient pas suivi leurs ministres en exil, avaient continué à tenir en Hollande, sous le nom de « collèges, » des assemblées secrètes dans lesquelles, à défaut de prédicateurs, quelques laïques se chargeaient de faire la prière, de lire, et s'ils le pouvaient, d'expliquer la Parole de Dieu. Peu à peu, ils prirent goût à ce régime indépendant; on apprit que les frères Van der Codde, principaux chefs de la secte, éconduisaient tous les prédicateurs qui venaient lui offrir leurs services. Même après que la tolérance eut été rendue aux remontrants, cette secte en demeura détachée et s'associa de préférence aux mennonites. Chaque mois, le dimanche après la nouvelle lune, ces arminiens séparés tenaient leurs assemblées, dans lesquelles avait le droit de parler quiconque se sentait animé de l'esprit de Dieu. De même que les mennonites, ils ne reconnaissaient point de ministère sacré, défendaient à leurs adhérents la guerre et la magistrature, et baptisaient par immersion. Ils rejetaient aussi toute confession de foi obligatoire, admettaient des prosélytes de nuances d'opinions très diverses, mais tenaient ferme contre l'article de la prédestination absolue. On les désignait sous le titre de *collégiants*, du nom de leurs assemblées, et sous celui de *Rhynsburgiens*, du nom d'un village sur le Haut-Rhin, qui avait été leur premier chef-lieu. Ils se répandirent surtout en Hollande et en Frise, où leurs communautés ont subsisté jusqu'à la fin du siècle dernier.

Quant aux arminiens proprement dits, fidèles aux principes qu'ils avaient confessés à Dordrecht, ils continuèrent, dans les académies et les gymnases qu'ils avaient fondés, à reviser les divers articles des anciennes confessions protestantes, et remontant du dogme de la prédestination absolue à ceux dont il était la conséquence logique, ils leur firent subir des modifications plus ou moins profondes [1]. C'est ainsi qu'ils cessèrent d'enseigner l'état de parfaite innocence de l'homme avant la chute, aussi bien que son état de complète déchéance depuis la chute, qu'ils nièrent l'imputation du péché d'Adam à sa postérité, et virent dans la corruption héréditaire, moins une entière dépravation qu'une faiblesse de la nature humaine, un penchant pro-

[1] Hagenbach, *Dogmengesch.*, II, 2, p. 108 ss.

noncé au mal, fortifié par une longue habitude de péché, mais qui ne rendait pas l'homme incapable de tout bien [1]. Dès lors, la grâce n'était plus aux yeux des arminiens l'unique, mais seulement la première (*primaria*) cause du salut; nécessaire pour réveiller et raffermir la volonté humaine, elle requérait, pour compléter la régénération de l'homme, le concours de cette même volonté. Comme Zwingli, ils jugèrent invraisemblable que ceux qui auraient été privés sans leur faute de la connaissance de l'Évangile, mais qui, selon les forces et les lumières qu'ils auraient reçues, auraient marché dans la bonne voie, fussent complètement exclus du salut, et voués aux flammes de l'enfer [2].

Il n'y eut pas jusqu'au dogme de la satisfaction par le sang de Christ qui ne leur parût donner lieu à des doutes légitimes. Courcel, Limborch, Grotius, s'appliquèrent à l'envi à expliquer la doctrine du pardon par les mérites de Christ d'une manière moins choquante selon eux pour le sens moral, que ne l'avaient fait les premiers réformateurs. Abandonnant la théorie rigoureuse soutenue par Anselme, ils revinrent au point de vue plus général des sacrifices de l'ancienne Loi, tel qu'il avait prévalu avant ce théologien. Ils n'admirent plus que Jésus-Christ eût souffert à notre place toute les peines que nous avions méritées [3], ils ne regardèrent plus la mort de Christ comme une compensation offerte à Dieu pour réparer les offenses de l'homme, mais seulement comme une expiation que Dieu avait bien voulu accepter, quoique incomplète, et moyennant laquelle il avait bien voulu accorder à l'homme la rémission gratuite de ses péchés; à l'*acceptatio* de la justice de Christ, les arminiens substituaient l'*acceptilatio,* terme juridique qui signifie l'acceptation d'un paiement, quoique non équivalent à la dette. Grotius s'efforça de systématiser ce point de vue [4]. Il vit dans la mort de Christ moins une réparation à l'honneur de Dieu offensé qu'à l'ordre moral froissé. Il se représenta Dieu, dans la rémission des péchés, non comme un juge soumis à la loi, et qui ne peut pardonner qu'autant que la loi est satisfaite par le paiement de la dette tout entière, ou par un châtiment exactement équivalent à l'offense, mais comme un souverain qui, ayant donné la Loi, veille seulement à ce qu'elle soit respectée, se contente

[1] Gieseler, III, 2, 345. Neander, *Dogmengesch.,* 253. Neudecker, id., 407, 530.
[2] Neudecker, 557.
[3] Hagenbach, *Dogmengesch.*, II, 2, 204. Neudecker, *Dogmengesch.,* 522.
[4] Neudecker, 508, 522.

en conséquence d'une expiation suffisante pour que l'homme ne puisse imaginer qu'elle peut être violée impunément. Dans ce système, l'efficacité de la mort expiatoire de Christ gît bien plus dans son effet moral sur l'homme, comme exemple du châtiment réservé au pécheur, que dans son effet sur Dieu pour lui donner le droit de faire miséricorde. Sous ce rapport, on lui a trouvé plus d'une analogie avec le système de Socin dont nous parlerons dans la suite.

Enfin, entraînés toujours plus loin dans leur révision du dogme, les arminiens commencèrent à donner dans le salut à l'élément subjectif de la sanctification, une place moins subordonnée, plus essentielle que celle qu'il occupait dans les idées des réformateurs, ainsi que dans celles de l'Église romaine. Ils faisaient entrer l'obéissance pratique dans la notion de la foi [1]. La foi, selon eux, était une disposition de l'âme, conforme à la parole de Dieu, unie avec la foi en Christ, en vertu de laquelle nous adhérons à sa doctrine, et nous confions en lui, comme prophète, grand-sacrificateur et roi, de la grâce duquel seul nous pouvons obtenir le salut. C'est par là quelle produit d'elle-même, disaient-ils, la vraie et active obéissance. Limborch définit la foi justifiante, celle par laquelle nous croyons que Christ est le Sauveur dont nous attendons le salut sous la condition qu'il a prescrite, celle de l'obéissance à ses ordres.

Comme le synode de Dordrecht s'était arrogé le titre de synode général avec la prétention de donner des lois à l'ensemble des églises réformées, nous devons examiner quel fut, au dehors, le sort de ses décisions. Celles d'Allemagne, unies d'intérêt avec les églises luthériennes, dans la guerre de Trente ans, n'auraient pu, sans risquer de se brouiller avec elles, admettre des conclusions aussi directement agressives que celles de Dordrecht l'avaient été contre les doctrines de Luther [2]. Aussi les canons de ce synode furent-ils repoussés par les églises réformées du Brandebourg, d'Anhalt, de Hesse et de Brême, qui cependant y avaient envoyé des députés.

Jacques Ier, roi d'Angleterre, élevé en Écosse dans les principes calvinistes, s'était d'abord montré hostile aux remontrants, et c'était dans

[1] Gieseler, III, 2, 342, 347.
[2] Neander, *Dogmengesch.*, II, 261.

cet esprit qu'il avait envoyé des députés à Dordrecht. Mais le rapport qu'ils lui firent à leur retour, de ce qui s'y était passé, joint à l'irritation que lui causait le caractère séditieux de certains calvinistes de ses États, le fit changer de sentiment. En 1620, il ordonna à tous les prédicateurs anglais de se taire en public sur la prédestination et l'irrésistibilité de la grâce. Cinq ans après, Laud, archevêque de Cantorbéry, anima davantage encore le roi et la nation contre la doctrine calviniste. Il n'était pas possible, assurément, de rien changer aux trente-neuf articles où elle était enseignée (art. 17me) ; ni la chambre des communes, ni le clergé ne l'eussent permis. Laud s'y prit autrement. Il conseilla au roi de les faire réimprimer, avec une déclaration ambiguë où Sa Majesté, sous prétexte d'empêcher toute innovation, défendait toute discussion sur ces matières, de sorte que les novateurs ne trouvaient personne pour les réfuter. Depuis ce moment l'article dix-septième de la confession anglicane a toujours été interprété par une partie du clergé dans le sens de la prédestination conditionnelle, et l'arminianisme y est devenu dominant. Bien des circonstances, il est vrai, tendaient à favoriser ce changement, l'attachement des anglicans à la tradition des quatre ou cinq premiers siècles, leur prédilection pour les anciens pères grecs dont ils font leur étude favorite; un reste d'affinité avec l'église catholique, enfin le scandale donné par certains presbytériens, Crisp, Eaton et bien d'autres, qui tiraient de la doctrine des décrets absolus des conclusions antinomiennes [1].

Les églises de France, au contraire, vivement menacées par l'État depuis la mort de Henri IV, et déjà attaquées dans le Béarn, affaiblies par la défection d'une partie de la noblesse, intéressées dès lors à élever un rempart de plus entre elles et le catholicisme par l'expression la plus rigoureuse des doctrines de Calvin, accueillirent avec joie l'invitation du synode de Dordrecht qui leur fournissait l'occasion de se lier plus étroitement avec les autres églises réformées ; elles désignèrent pour les y représenter, Du Moulin, professeur à Sedan, assisté de deux autres ecclésiastiques. Mais Louis XIII, craignant que, sous prétexte de religion, les protestants de son royaume ne contractassent des liaisons dangereuses avec l'étranger, ne permit point ce voyage. Pour atteindre le

[1] Mosheim, *Hist. eccl.*, V, 36. J. J. Tayler, *Retrospect of the relig. life of England.* London, 1868.

même but, Du Moulin, après avoir transmis au synode un avis très-sévère contre les remontrants et les avoir réfutés dans son « Anatomie de l'arminianisme, » fit convoquer à Alais un synode national qui, en 1620, adopta les canons de Dordrecht, et fit prêter et signer à tous les pasteurs de France le serment de ne s'écarter en rien pendant toute leur vie de ce qui avait été décrété par ce synode.

Cet étrange serment qui semblait calqué sur ceux que les conciles exigeaient pour leurs propres décrets, ne tarda pas à rencontrer de l'opposition en France dans les académies rivales de celles de Genève et de Sedan. Le principal siège de cette opposition fut l'académie de Saumur, fondée par Duplessis-Mornay, et, dès l'abord, illustrée par l'écossais Cameron, puis par Cappel, Laplace et Moïse Amyraut. C'est de ces deux derniers que partirent les premiers essais de résistance aux dogmes spécialement calvinistes. Laplace combattit celui de l'imputation du péché d'Adam, et fut condamné en 1644 par le synode de Charenton. Amyraut se prononça contre les décrets particuliers de salut. Le système qu'il y opposa se présente, il est vrai, comme empreint de timidité et même d'inconséquence [1]. La volonté générale de Dieu de sauver tous les hommes s'y trouve laissée inefficace par suite de la corruption de l'humanité, et n'est rendue efficace chez les individus que par un décret particulier que Dieu n'accorde que sous la condition de la foi. L'universalisme enseigné par Amyraut n'était donc qu'*hypothétique,* ainsi qu'on l'a qualifié. Mais il suffisait pour le moment à inaugurer dans les églises de France une théologie plus libérale, plus satisfaisante pour le sens moral. Louis XIII ayant interdit aux étrangers l'exercice du ministère pastoral en France, l'influence de Genève s'y faisait moins sentir dans les synodes, en sorte que ceux d'Alençon en 1637 et de Charenton en 1644, devant lesquels Amyraut dut comparaître, admirent ses explications et le renvoyèrent absous [2].

Mais à la tête de l'académie de Sedan se trouvait Jurieu qui, après avoir intrépidement lutté contre Bossuet, Arnaud, Nicole, tournait maintenant toute sa véhémence contre les novateurs protestants, partisans de la conciliation et de l'universalisme. Il combattit d'abord le

[1] Viguié, *Encycl. des Sc. relig.*, I, 273.

[2] Gieseler, IV, 273 ss. Fr. Puaux, *Les précurseurs français de la tolérance.* Paris, 1881.

pasteur d'Huisseau, auteur de la « Réunion du christianisme, » puis Claude Pajon, professeur à Saumur, accusé de pélagianisme pour avoir confondu l'influence de la Parole avec l'influence immédiate du Saint Esprit par laquelle elle opère dans l'âme ; il le dénonça en 1677 dans des conférences ouvertes à Paris, où la doctrine de Pajon fut condamnée, et fit ordonner par l'académie de Sedan, qu'aucun étudiant ne fût admis à la proposition, sans un certificat d'orthodoxie. Enfin Pajon s'étant plaint de l'exclusion prononcée à cette occasion contre Lecène, un de ses disciples, fut obligé de quitter Saumur, et persécuté jusque dans la personne de Papin, son neveu, et d'autres adhérents de son système. Deux ans après, l'édit de Nantes étant révoqué, les pasteurs exilés se rendirent en grand nombre en Hollande, où ils offrirent aux églises leurs services, espérant, grâce à l'influence de l'arminianisme qu'on y tolérait, y rencontrer eux-mêmes un peu plus de tolérance. Leur espoir fut encore trompé. Jurieu qui, depuis la suppression de l'académie de Sedan, s'était établi à Rotterdam, fit déclarer par un synode assemblé en 1690 à Amsterdam, qu'aucun de ces pasteurs réfugiés ne pourrait exercer le ministère dans le pays qu'après avoir signé un acte de la plus rigoureuse orthodoxie [1]. Jurieu se sentait en Hollande appuyé par une magistrature protestante sur laquelle il pouvait compter pour l'exécution de ses arrêts, et dont il fit reconnaître, au synode de Leyde (1691). le pouvoir en matière de discipline ecclésiastique. Les dénonciateurs eux-mêmes y étaient admis à juger les théologiens accusés d'hérésie [2].

De même à Genève et en Suisse, à Lausanne, à Bâle, à Neuchâtel, les pasteurs français exilés rapportaient des académies de Leyde, de Saumur, où ils avaient fait leurs études, des doctrines universalistes ou arminiennes, et par l'influence de leur savoir les faisaient insensiblement pénétrer dans le clergé et dans le troupeau. Tels étaient à Genève Chouet, Louis Trônchin, Mestrezat. Mais elles y rencontrèrent une vive opposition de la part, soit de l'ancien clergé, soit de la magistrature. Déjà en 1648, Morus, successeur de Spanheim, avait été obligé de donner sa démission, et la Compagnie des pasteurs avait, en 1659, fait signer à ses membres l'engagement de ne rien enseigner qui ne fût conforme à la confession de la Rochelle, aux articles de Dordrecht et au catéchisme

[1] Puaux, ibid., 123, 199.
[2] Ibid., p. 134.

de Calvin et De Rodon, professeur de philosophie, après avoir résisté pendant cinq ans, avait dû y souscrire. La proposition de Mestrezat (1669), d'exempter les étudiants de la signature de cet engagement et d'établir une liberté plus complète d'enseignement, fut sévèrement repoussée par le Conseil des Deux-Cents, que les gouvernements suisses menaçaient de ne plus envoyer d'élèves à Genève, si les doctrines arminiennes y étaient enseignées. Chouet, à son retour de Saumur, fut obligé de signer le formulaire, avec quelques restrictions cependant. Mussard, en quittant Lyon, d'où il avait été banni en 1671, ayant refusé d'y souscrire, fut obligé de se retirer à Londres où il fut nommé pasteur. Jean Leclerc, inquiété pour les mêmes opinions libérales, après avoir changé fréquemment de séjour, finit par se fixer en Hollande, où il rédigea avec éclat la *Bibliothèque universelle.* Enfin les théologiens calvinistes de Genève et de Suisse se liguèrent ensemble pour arrêter plus efficacement encore la contagion de l'arminianisme. Heidegger, professeur à Zurich, de concert avec François Turrettini de Genève, et Luc Gernler de Bâle, fut chargé de rédiger la célèbre *Formule de consensus* qui, comme la formule de concorde chez les luthériens, fut destinée chez les réformés à servir de rempart aux premières confessions de foi et eut à peu près les mêmes résultats, enfanta les mêmes discordes. Indépendamment de la théopneustie la plus stricte, empruntée à la formule de concorde, on y soutenait le calvinisme le plus particulariste et le plus rigide sur les articles de la prédestination et du salut. Rédigé en 1676, ce formulaire qui aujourd'hui trouverait à peine quelques théologiens disposés à le signer, fut successivement adopté sur l'ordre des gouvernements de Zurich et de Berne, par ceux des autres cantons évangéliques, par celui de Genève en 1678, et par les villes protestantes alliées, sauf Neuchâtel qui se borna à défendre à ses théologiens toute dispute sur ces sujets. Berne l'imposa au clergé vaudois, et à l'académie de Lausanne qui, composée en partie de français réfugiés, ne le signa qu'après beaucoup de résistance et avec certaines explications qui ne furent pas admises. Encore ici les rôles avaient singulièrement changé. Du temps de Calvin les doctrines prédestinatiennes importées de Genève, avaient été sévèrement interdites par Berne au clergé de Lausanne où elles trouvaient les plus chauds adhérents ; maintenant que les doctrines contraires s'étaient introduites à Lausanne, c'était Berne qui soutenait avec la même raideur celles des cal-

vinistes qu'elle avait proscrites autrefois. En vain l'académie de Lausanne présenta-t-elle au gouvernement bernois un mémoire justificatif remarquable par la force de ses arguments ; en vain le célèbre Claude[1], l'évêque Burnet, en vain les églises déjà converties à l'universalisme adressèrent-elles aux cantons évangéliques des remontrances sur cet abus d'autorité ; en vain l'électeur de Brandebourg intercéda-t-il pour les théologiens poursuivis ; on continua, sauf à Bâle depuis 1686, à exiger la signature du *consensus*, on repoussa les candidats qui s'y refusèrent, ou qui ne signaient qu'avec la réserve du *quatenùs*. La compagnie des pasteurs de Genève, menacée de nouveau par les Bernois de ne plus lui envoyer d'étudiants, décida qu'on les interrogerait sur le *consensus*, et le gouvernement institua une chambre de religion pour punir par la destitution, la prison ou l'exil, les théologiens suspects d'universalisme.

Ainsi s'écoula le XVII^me^ siècle sans que le dogme calviniste, malgré tant d'attaques, fût sérieusement ébranlé dans les États réformés.

## B. — DOGMES EMPRUNTÉS AU CATHOLICISME

### 1. LA TRINITÉ ET LA PERSONNE DE CHRIST

La réforme du XVI^me^ siècle, née de l'indignation qu'inspirait depuis longtemps aux consciences chrétiennes le trafic du salut dans l'église de Rome, avait dû nécessairement concentrer son opposition sur les doctrines qui servaient de base à ce trafic, et pour les combattre avec plus d'avantage, avait dans bien des cas opposé la tradition à la tradition, c'est-à-dire emprunté aux docteurs de l'église de Rome elle-même, à Augustin, à saint Anselme, plutôt qu'à l'Évangile, les principes sur lesquels elle fondait ses objections et ses attaques. A plus forte raison, dans les questions qui avaient un rapport moins direct avec la vente des indulgences, les réformateurs furent conduits à respecter les doctrines promulguées par les anciens conciles et même à les défendre contre des novateurs plus hardis.

De ce nombre furent celles qui se rapportaient à la Trinité.

Ce n'est pas qu'en face de ce dogme les réformateurs n'eussent

[1] Voy. les sévères remarques de Claude sur ce sujet (F. Puaux, p. 85).

éprouvé au commencement de leur carrière certaines hésitations. Érasme avait là-dessus élevé les premiers scrupules. Dans une discussion avec Farel[1] il avait soutenu que l'adoration du Saint-Esprit, comme personne divine, n'était pas plus prescrite dans l'Évangile que celle des saints, que le passage des trois témoins cité par Farel était interpolé et inconnu des plus anciens pères. Luther l'accuse même d'avoir, dans son catéchisme, par des questions captieuses (comme celle-ci : Pourquoi dans le symbole le Père est-il seul appelé Dieu, et Jésus-Christ Seigneur?) fait naître de nouveaux doutes sur ce mystère. Mais Luther, qui l'accusait ainsi en 1533, avouait à ses amis que, l'année précédente, à l'apparition d'un livre contre la Trinité (celui de Servet probablement) il avait été fortement tenté sur cet article, ayant trouvé des lacunes dans les formules consacrées. Dans un de ses sermons sur les dernières paroles de David il déclarait ne pas s'étonner que devant cet article mystérieux, incompréhensible, il s'élevât dans l'esprit des réflexions dangereuses[2]. Il n'hésitait pas à se prononcer contre le terme de consubstantiel, comme étant d'invention humaine, à dire que le mot de Trinité lui-même lui paraissait froid, enfin que, sans s'attacher à approfondir la nature de Dieu, il voulait s'en tenir à admettre que Dieu s'était manifesté aux hommes. Zwingli, tout en supposant la doctrine trinitaire, en parlait si superficiellement qu'on voyait bien qu'il l'aurait abandonnée sans regret. Dans les 65 thèses qu'il publia pour servir de texte à la dispute de Zurich, il ne se trouve pas un mot de la Trinité : Jésus-Christ est désigné simplement comme le Fils de Dieu, le Rédempteur, le seul Médiateur, en opposition avec le culte des saints, et le sacrifice de la messe.

De l'aveu de Trechsel, les réformateurs[3], Mélanchthon, en particulier, auraient volontiers laissé de côté ces expressions métaphysiques et non scripturaires de Trinité, de personnes, d'essence, d'hypostases, de consubstantiel. « *Bone Deus!* s'écriait ce dernier, que de protestations, de tragédies ces termes ne susciteront-ils pas! Quant à moi, je veux m'en tenir aux déclarations de l'Écriture. » Dans la première édition de ses *Loci* il ne voulut point traiter du dogme de la Trinité[4]. Il lui

[1] Herminjard, I, 299.

[2] *Real-Encycl.*, VIII, 614, 619. Schenkel, 214, 215, 219. Hagenbach, *Dogmengesch.*, II, 168.

[3] *Real-Encycl.*, I, 536 s.

[4] *Mysteria divinitatis rectiùs adoraverimus quam vestigaverimus.*

suffit qu'on accorde à Jésus-Christ les honneurs divins et il s'étonne qu'on s'embarrasse du reste, tandis que pour les doctrines relatives au salut (*loci salutares*) touchant la force du péché, la loi et la grâce, « je ne vois pas, dit-il, comment ceux qui les ignorent pourraient se croire chrétiens, car ce sont elles qui nous font connaître Christ. Connaître Christ, c'est connaître ses bienfaits, et non, comme le voudraient les théologiens, contempler ses deux natures et le mode de son incarnation; » détails qu'il traite de froide discussion tout à fait étrangère à Christ [1].

Calvin, à son arrivée à Genève, était dans les mêmes sentiments. Dans le catéchisme qu'il rédigea en 1537 [2] il dit simplement au sujet du premier article du symbole : « Quand nous nommons le Père, le Fils et le Saint-Esprit, nous ne nous imaginons pas trois dieux, mais l'Écriture et l'expérience même de piété nous montrent en la très simple essence de Dieu, le Père, son fils et son esprit..... le Fils auquel sa vive image reluit et l'Esprit auquel apparaît sa puissance et sa vertu. » Dans la confession de foi qu'il fit jurer aux bourgeois de Genève, il ne parle de Jésus-Christ que comme Sauveur et seul intercesseur, par opposition à l'intercession des saints (art. 12), et chacun des vingt-un articles dont elle se compose n'est qu'une antithèse à quelques-uns des dogmes catholiques sur le salut. On peut en dire autant des articles de Lausanne dressés la même année.

Cette brièveté fournit à Caroli, ancien docteur de Sorbonne, collègue de Viret à Lausanne, où les Bernois l'avaient nommé premier pasteur, l'occasion d'accuser d'arianisme, puis de sabellianisme les trois pasteurs de Genève [3]. Calvin lui ayant cité en réponse l'article de son catéchisme ci-dessus, Caroli le mit en demeure de souscrire le symbole d'Athanase. « Je n'ai pas coutume, répondit Calvin, d'approuver quoi que ce soit comme parole de Dieu sans l'avoir soigneusement examiné » et comme Caroli déclara cette maxime indigne d'un chrétien, Calvin et ses amis en appelèrent à un synode bernois qui s'assembla à Lausanne le 14 mai 1537, déclara Caroli calomniateur, et le fit priver de sa chaire par le conseil de Berne, lequel reconnut les symboles de Genève pour saints et catholiques. Au sujet de ce synode de Lausanne, Bullinger

[1] Hagenbach, ibid., *Revue théol.*, an 1861.
[2] *Calvini Opera*, IX, 693.
[3] Herminjard, IV, 189.

écrivait à Myconius qu'on ferait bien de laisser de côté ces distinctions de personnes et de substance et de croire simplement ce qu'enseigne l'Écriture sur Christ[1].

Cependant le refus de Calvin et de ses amis de signer les anciens symboles excita en Suisse et en Allemagne des soupçons sur leur orthodoxie. Calvin informé par Myconius et Capiton du bruit qu'on en faisait[2], du prétexte qu'en tirait le roi de France pour menacer les réformés de ses États, crut devoir, dans la traduction latine de sa confession de foi, ajouter des paragraphes en réponse aux accusations de Caroli, et dans les éditions successives de son Institution chrétienne, il réintroduisit de plus en plus les formules des anciens conciles, tout en donnant clairement à entendre qu'il se dispenserait volontiers de ces formules, et ne s'en sert que par respect pour les pères, et par déférence pour l'opinion qui veut qu'on maintienne ce qui était reconnu par l'ancienne Église. Ses débats subséquents avec les unitaires italiens l'entraînèrent, il est vrai, plus loin encore; il en vint à soutenir les formules de Nicée et le symbole même d'Athanase presque à l'égal du symbole apostolique, bien plus à les justifier, observant[3] « qu'il y a dans l'Écriture des choses obscures, qu'il faut exprimer par des termes plus clairs. » Luther émit aussi le même avis, disant qu'Arius, pour s'être jadis écarté des formules consacrées, était devenu un blasphémateur. Mélanchthon de même les réintroduisit dans les éditions subséquentes de ses *Loci*, et les symboles de Nicée et d'Athanase figurent à la tête du formulaire luthérien de concorde[4]. Ainsi se remettaient sous le joug de la tradition les auteurs de la réforme, craignant sans doute que des changements prématurés sur cet article ne nuisissent aux réformes plus urgentes qu'ils voulaient accomplir sous d'autres rapports. Le terrain n'avait pas été préparé au sujet de ces questions spéculatives, comme il l'avait été pour celles des indulgences et du mérite des œuvres, où la morale chrétienne était directement intéressée.

Quant au dogme de la divinité de Jésus-Christ, qui formait la base des formules trinitaires, les réformateurs, d'après l'ensemble de leur point de vue dogmatique, ne pouvaient songer à y porter aucune atteinte.

[1] Herminjard, IV, 265.
[2] Roget, I, p. 57.
[3] *Instit.*, I, 13, 2, 11, 13, 24, 25, etc.
[4] Hagenbach, *Dogmengesch.*, II, 168.

Nous avons déjà vu à combien d'égards ils avaient cru devoir condescendre aux idées religieuses de leurs contemporains. Le même besoin qui portait Luther à admettre avec eux la présence corporelle de Jésus-Christ dans la Cène, afin que Dieu fût toujours censé présent matériellement dans chaque église, les attachait à plus forte raison à l'idée qu'il était descendu en personne sur la terre pour le salut des hommes, et les portait à l'adorer sous la forme visible et humaine qu'il avait revêtue en Jésus-Christ[1]. Calvin lui-même[2] fait ressortir ce penchant qu'ont les hommes à vouloir auprès d'eux une représentation sensible de la divinité, et observe que c'est pour condescendre à ce penchant de notre nature que Dieu a déclaré nous protéger par le ministère des anges, auxquels malheureusement, dit-il, l'homme a transporté l'adoration qui n'est due qu'à Dieu. C'est à peu près de la même manière qu'il explique le but de l'incarnation. « La foi appuyée sur Dieu même, dit-il, s'évanouit insensiblement si ce grand sauveur n'intervient comme médiateur pour la soutenir. La majesté de Dieu est trop haute pour que les hommes y puissent atteindre ; et Christ se dit l'image du Père, parce que celui-ci ne peut nous être connu pour notre salut, s'il ne se présente à nous par l'intervention de son Fils »[3]. Plus les réformateurs travaillaient à désabuser les chrétiens sur la médiation des saints et de la vierge Marie, plus ils insistèrent sur la divinité du médiateur unique auquel ils les adressaient. Enfin le dogme de la *satisfactio vicaria* qu'ils avaient emprunté à saint Anselme pour l'opposer à l'efficace du sacrifice de la messe, reposait sur la divinité absolue de Jésus-Christ. Pour satisfaire au courroux de Dieu allumé par une offense infinie il fallait l'immolation d'une victime d'un prix infini, il fallait que Jésus-Christ fût Dieu[4].

Jésus étant reconnu par les réformateurs comme vrai Dieu et vrai homme, ils furent conduits, comme les pères du IV^me et du V^me siècle, à

[1] Mélanchthon, dans ses *Loci,* pour expliquer la doctrine trinitaire, part de la définition de Dieu par Platon.

[2] *Inst. chr.*, I, 2, 8.

[3] Ibid., II, 6, 4; 15, 6; III, 2, 1.

[4] De là vient que les arminiens, Episcopius entre autres, qui, au dogme de la satisfaction, substituèrent celui de l'expiation simple, mitigèrent le dogme de la divinité de Jésus-Christ dans le sens subordinatien, en admettant que le Père seul possédait les perfections divines, et que le Fils et le Saint-Esprit les avaient seulement reçues de lui.

déterminer les rapports entre sa nature divine et sa nature humaine, et là, tout en cherchant, de leur mieux, à éviter les hérésies opposées du nestorianisme et de l'eutychianisme, ils ne purent toujours échapper à l'un ou à l'autre écueil, tantôt en confondant, tantôt en divisant les deux natures. Ainsi, selon Luther, le principe divin était devenu corporel en Christ; grâce à l'union personnelle, toutes les propriétés qui conviennent en lui à l'élément humain appartiennent à la personne entière, par conséquent à l'être divin. Il le fallait bien, pour que dans l'eucharistie son corps participât à la toute-présence du Logos. Ainsi, selon Luther, Dieu lui-même avait séjourné dans le sein de Marie; Marie l'avait « bercé, allaité, » lui avait donné « la soupe et le brouet. » Christ est aussi partout où est Dieu. Il faut croire de même, dit-il, « que la nature divine, ou le vrai Dieu a souffert pour nous. C'est là le grand miracle, un miracle à rendre folle la raison. » Quant à Calvin, il se défendit d'avoir jamais soutenu le dogme de l'ubiquité[1], et il s'éleva fortement contre l'expression « Dieu est mort, » et contre celle de « Marie mère de Dieu. » Dans son écrit sur l'impiété de Valentin Gentilis[2], qui, de ce que Christ est appelé Dieu, en tirait, comme conséquence que Dieu serait mort, « Dieu est mort ! s'écrie-t-il. Ce misérable veut que Dieu soit mort ! Il a pleuré, il a souffert, il a ignoré le jour de de la résurrection ! » Valentin aime mieux attribuer l'ignorance à Dieu, que de distinguer entre les deux natures. Quoi de plus impudent que de ne pas faire cette distinction ? »

Plus Luther relevait la maxime qu'en Christ l'humanité participe à toutes les propriétés divines, plus il laissait sur l'arrière-plan la maxime corrélative que la divinité participe en lui aux propriétés humaines. Ce point de vue, au contraire, fut mis en relief par Zwingli; c'était là surtout qu'il faisait consister la réalité historique de Christ. Aussi l'accusa-t-on, à son tour, d'incliner vers l'extrême opposé, celui du nestorianisme. Contre la doctrine de la communication des idiomes, il soutint que ce n'était que quant à la nature humaine que Jésus était mort, et quant à sa nature divine qu'il connaissait toutes choses. Aussi niait-il la toute-présence de son corps. La formule de concorde, au contraire, insista sur cette union personnelle des deux natures, et la participation de cha-

[1] Calvin, Ep. 3509.
[2] Calvin, *Opp.*, IX, 379.

cune aux propriétés de l'autre (d'où l'ubiquité), sans que jamais elles se confondent. Mais si la nature humaine de Christ participait aux propriétés de sa nature divine, comment s'expliquer son abaissement ?

Ce fut l'objet de vives discussions entre les luthériens et les réformés, et entre les théologiens luthériens eux-mêmes, notamment entre ceux de Tubingue et ceux de Giessen. Ceux-ci, Menzer en tête, soutenaient que pendant la passion, Christ avait dépouillé ses attributs divins (κένωσις, *exinanivit se ipsum*), ceux de Tubingue, au contraire, qu'il les avait simplement cachés, dérobés aux regards (κρύψις, *retraxit ubi et quomodo voluit*), et pendant plusieurs années ce fut entre les kénotiques et les cryptiques l'occasion d'anathèmes réciproques. En 1543, une autre discussion non moins vive surgit entre Farel, Viret et Calvin d'une part, et Cortesius, pasteur des environs de Montbéliard, qui soutenait que le nom de Jehovah appartenait au Fils aussi bien qu'au Père, puisqu'il est Dieu et possède l'αὐτοουσία. Les trois réformateurs, au contraire, soutinrent que, eu égard à la différence des personnes, si Christ considéré en lui-même est Dieu, relativement à son Père il est Fils de Dieu[1].

Mais le principal dissentiment relatif aux deux natures[2] provint d'Osiander qui affirmait que c'était selon sa nature divine seule que Jésus justifie le pécheur, puisque son obéissance en tant qu'homme ne peut servir qu'à lui seul. Il fut vivement attaqué, en 1551, par un théologien natif de Mantoue et réfugié en Allemagne, Stancaro, son collègue à Kœnigsberg, qui soutint au contraire que c'est selon sa nature humaine seule qu'il peut être médiateur entre l'homme et Dieu, puisqu'autrement il eût été médiateur de lui-même. Quoiqu'il se défendît fort de vouloir par là séparer les deux natures, il fut accusé de nestorianisme par tous les partis, et sa doctrine n'excita guère moins de scandale que celle d'Osiander[3]. Destitué en 1552, il se rendit à Francfort, puis en Transylvanie, et mourut en Pologne en 1574, sans laisser de disciples. Les symboles luthériens, se prononçant contre l'un et l'autre champion, admirent dans l'œuvre de la justification la participation des deux natures de Christ[4]. Plusieurs énormes volumes avaient été enfantés par cette controverse.

[1] *Calv. Epp.*, passim.
[2] Franke, *Gesch. der prot. Theol.*, I, 336.
[3] Neudecker, 482.
[4] Calvin, *Responsio ad Polonos cont. Stancaro.*

### 2. CONTROVERSES SUR LA TRINITÉ ET LA PERSONNE DE CHRIST

Tandis que les principaux théologiens de la réforme bornaient leurs discussions à ces points accessoires de la doctrine christologique, d'autres, plus hardis, crurent devoir en discuter les bases elles-mêmes, et soumirent à leurs libres recherches le dogme de la Trinité, que les réformateurs, renonçant à leurs premiers doutes, s'étaient interdit de remettre en question. Mais comme ce dogme était du domaine de la spéculation plutôt que de la pratique, sur lui bien moins d'abus s'étaient échafaudés que sur ceux de la présence réelle dans la Cène ou du mérite des œuvres; sous son empire, par conséquent, les consciences avaient été moins froissées, l'opinion publique moins préparée à seconder les efforts des novateurs. Il leur fallut ainsi, pour le combattre, un degré de hardiesse qui ne se trouva d'abord que chez quelques penseurs isolés, ou dans les partis réformateurs extrêmes. C'est en effet du milieu des anabaptistes et des partis théosophiques que sortirent les premiers antagonistes du dogme de la Trinité.

#### a. *Théosophes. — Michel Servet.*

Tels furent, pour ne nommer que les principaux [1], Hetzer, de Thurgovie, ancien prêtre de Zurich, disciple de Zwingli, puis anabaptiste antitrinitaire, exécuté en 1528 à Constance; Denk, son ami, théologien savant et plutôt mystique, mort à Bâle [2]; Sébastien Frank, qui de même que Denk ne voyait en Christ que la Parole intérieure éclairant nos âmes; Campanus, natif de Juliers, emprisonné à Clèves comme auteur de deux ouvrages publiés en 1531, où il niait la personnalité du Saint-Esprit, et réduisait la trinité à une dualité où le Fils était subordonné au Père, et avait eu un commencement; l'anabaptiste Melchior Hofmann qui mourut également en prison à Strasbourg, en 1540, pour avoir nié l'incarnation de Christ; Claude, dit de Savoie, à la fois anabaptiste et antitrinitaire dans le sens d'Artémon, condamné en 1537 par un synode de Lausanne et banni par les Bernois; Tiziano de Coire, anabaptiste qui, associant un esprit séditieux à ses idées antitrinitaires,

[1] Voyez-en la liste plus complète dans l'article de M. Réville (*Encycl. des Sc. rel.*, I, 377 ss.).

[2] *Studien und Kritiken,* 1851, p. 121 ss.

ne contribua pas peu à les discréditer en Suisse; le Hollandais van Paris, mort en Angleterre sur le bûcher, en 1550, pour avoir nié la divinité de Jésus-Christ; David Joris, né à Delft, en 1501, persécuté d'abord comme blasphémateur par le clergé romain, puis affilié à ce qu'on croit à la secte des frères du Franc esprit, fondant sa négation de la Trinité sur des principes théosophiques, si ce n'est panthéistes, prétendant que l'esprit parfait de vérité s'était révélé au monde par Adam, Moïse, Christ, et finalement par le Christ David, comme il s'appelait lui-même, qui devait anéantir toute sagesse antérieure et régénérer l'homme en le rendant un avec Dieu. Il mourut en 1556 à Bâle; son hérésie ayant été découverte plus tard, son corps fut déterré et brûlé avec ses écrits.

De tous ces premiers antitrinitaires, le plus célèbre, Michel Servet, appartient à la fois à ces deux classes, les anabaptistes et les théosophes. Il était fils d'un avocat de Villanova en Aragon [1]. Né en 1509, la même année que Calvin, il fut, comme lui, destiné par son père à la carrière du droit; mais à Toulouse où on l'envoya à dix-neuf ans pour l'étudier, il entendit parler de la réforme d'Allemagne. Vivement frappé de cette évolution qui répondait à un besoin de son âme naturellement pieuse, il négligea la jurisprudence pour se tourner du côté de la théologie. Il étudia surtout l'Écriture et les premiers pères de l'Église, se mit avec une ardeur juvénile à remuer toutes sortes de questions religieuses, plus spéculatives que pratiques. Un voyage qu'il fit en Italie en 1529, comme secrétaire de Jean Quintana, confesseur de Charles-Quint, contribua à affermir sa foi nouvelle par le spectacle de toutes les turpitudes du haut clergé dont il fut le témoin. Toujours à la suite de l'empereur, il se rendit à Augsbourg l'année suivante pendant la réunion de la célèbre diète et y eut l'occasion de se lier avec Bucer. Dès ce moment, pleinement convaincu de la fausseté du système catholique, sans qu'il entendît pour cela se séparer de l'Église établie, il donna l'essor à ses méditations solitaires et ne tarda pas à dépasser les limites que les réformateurs s'étaient interdit de franchir. En comparant leurs ouvrages avec les sources de la doctrine chrétienne, il lui parut qu'ils n'avaient encore rompu qu'à moitié avec la

[1] Willis, *Servetus and Calvin*, 1877. Tollin, *Luther und Michel Servet*, 1875. Charles Dardier (*Encycl. des Sc. rel.*).

scolastique qu'il avait jadis étudiée dans les collèges d'Espagne et qui l'avait profondément rebuté. Il leur reprocha surtout [1] d'avoir maintenu cette division impie, selon lui, que l'église catholique avait imaginée dans l'essence divine. Brûlant de leur faire partager ses idées à cet égard, il entra en correspondance avec Œcolampade, se rendit même à Bâle en 1530 pour conférer avec lui, et lui communiquer l'ouvrage qu'il venait d'achever sous ce titre : *De trinitatis erroribus.* Non moins affirmatif et tranchant que l'était Luther, il étonna, effraya même Œcolampade [2] qui combattit ses idées quoique avec modération, et empêcha que l'ouvrage ne fût publié à Bâle. Zwingli et Bucer ne lui furent pas plus favorables. Servet, sans se laisser arrêter par leurs objections, le fit imprimer à Haguenau au commencement de l'année 1531. Il le fit bientôt suivre de deux dialogues sur la trinité dans lesquels il combattait aussi la doctrine des réformateurs sur la justification par la foi seule et la négation du libre arbitre, soutenant que d'après l'Évangile, les œuvres des juifs et des païens doivent recevoir leur récompense, et que l'homme livré à lui-même est capable de faire de bonnes œuvres, bien que la grâce seule l'introduise dans le royaume des cieux.

Mécontent de l'accueil que le protestantisme avait fait à ces ouvrages, Servet quitta la Suisse et l'Allemagne et, sous le nom de Michel de Villeneuve, se rendit en France. Devenu correcteur dans une imprimerie de Lyon, il se mit, tout en exerçant son industrie, à étudier les mathématiques et la médecine. L'aptitude qu'il apportait à toute espèce d'études le rendit bientôt célèbre dans ces deux sciences. Il se distingua en astronomie par une nouvelle et remarquable édition de la géographie de Ptolémée, en médecine par sa découverte de la circulation pulmonaire [3] et par l'ardeur avec laquelle il prit le parti des médecins grecs contre les arabes. A Paris où il fut appelé à donner des cours, il ne tarda pas à se faire de nombreux ennemis. Toujours absolu dans toutes les thèses qu'il soutenait, il traita les professeurs et les médecins de la faculté avec une telle arrogance qu'il souleva contre lui l'université tout entière. Traité avec indulgence par le parlement dans le procès

[1] Trechsel, *Antitrinit.* (*Real-Encycl.*, I).
[2] Henry, *Calv. Leb.*, III, 115.
[3] Dardier (*Encycl. des Sc. rel.*, XI, 575).

qui lui fut intenté à cette occasion, il se retira dans les environs de Lyon pour y pratiquer la médecine, et y rencontra l'archevêque de Vienne, un de ses anciens auditeurs, qui l'accueillit avec bonté dans son propre palais. C'est là qu'il passa les douze années les plus heureuses de sa vie. Cependant il n'avait point renoncé à ses méditations théologiques. Elles le conduisirent à rejeter le pédobaptisme et à penser que tout chrétien, à l'imitation de Jésus, ne devait pas recevoir le baptême avant trente ans. Arrivé à cet âge, non seulement il se fit rebaptiser, mais, dans une lettre à Calvin, qu'il avait eu l'occasion de rencontrer à Paris en 1534, et avec lequel il avait dû avoir une entrevue où il ne s'était point rendu, il l'engagea à suivre son exemple, afin d'être apte, selon l'Écriture, à recevoir le Saint-Esprit. En 1542 il publia la version de la Bible de Xantès Pagninus, avec une préface où il soutenait que les prophéties prétendues messianiques de l'Ancien Testament avaient été accomplies avant Jésus-Christ, et ne se rapportaient que d'une manière spirituelle à sa venue. En même temps, il ne cessait d'écrire à Calvin, de le presser de questions, de lui soumettre ses doutes, et comme celui-ci, pour abréger, le renvoyait à son Institution chrétienne, Servet, dans une série de lettres que nous possédons encore, réfuta d'un ton assez provocant les doctrines exposées dans ce livre. Il proposa même à Calvin une entrevue à Genève, à condition qu'il l'y invitât lui-même et lui procurât un sauf-conduit. Calvin ne voulut point s'y engager, et c'est alors qu'excédé de l'insistance de Servet, et le trouvant inaccessible à ses arguments, il écrivit à Farel cette phrase malheureuse, mais parfaitement authentique : « S'il venait à Genève, je ne souffrirais pas, pour peu que mon autorité y fût respectée, qu'il en sortît vivant [1]. » Calvin, du reste, était soupçonné par Servet de garder assez mal le secret sur leur correspondance ; aussi lui redemande-t-il assez brusquement ses lettres [2], et il semble déjà pressentir à cette occasion le sort qui l'attend. « Je sais, écrivit-il à Abel Poupin, pasteur à Genève [3], qu'il me faudra mourir pour ces opinions ; mais je ne faiblirai point, je l'espère, afin que le disciple ressemble à son Maître. »

[1] Calvin, *Ep. 767 à Farel*, 13 février 1546.

[2] *Remitte igitur scripta mea, et vale.* Voy. la lettre originale à la bibliothèque publique de Genève.

[3] C'est dans cette lettre qu'il désigne la Trinité comme un *tricipitem cerberum*.

Décidé à professer ses idées au grand jour, et n'ayant trouvé aucun libraire qui voulût se charger de l'entreprise, il fit imprimer clandestinement son livre à Vienne, en Dauphiné, où il parut l'an 1553, contenant sous le titre : *Christianismi restitutio,* outre ses deux premiers traités, de nouveaux opuscules et ses lettres à Calvin. L'ouvrage est écrit, d'un bout à l'autre, non seulement au point de vue du supranaturalisme scripturaire le plus explicite, mais encore avec le ton d'un enthousiaste, d'un inspiré qui se croit revêtu d'une mission divine pour réformer entièrement l'Église[1]. Persuadé d'après les oracles de l'Apocalypse que le règne de mille ans est proche, et doit être précédé de la chute de l'antechrist, il donne à entendre qu'il est lui-même l'archange Michel, annoncé dans les Écritures pour terrasser le dragon, dont les réformateurs n'ont su abattre qu'une seule tête, et il commence et conclut son ouvrage en invoquant de l'accent le plus solennel l'assistance de Christ Fils de Dieu. Partout, avec une verve incroyable d'invective, il se déchaîne contre la papauté. C'est à elle qu'il attribue l'institution du pédobaptisme, qui en conférant à des êtres dépourvus de raison le sacrement de Jésus-Christ, en détruit la sainte et spirituelle efficace, et le dogme blasphématoire de la Trinité, véritable trithéisme qui divise l'essence de Dieu et en fait un « cerbère à trois têtes. »

Mais dans sa doctrine sur la personne de Christ, la manière dont il s'exprime est assez ambiguë pour avoir donné lieu tour à tour de le supposer arien, sabellien, eutychien, panthéiste ou même matérialiste. L'élément de sa théologie qui explique peut-être le mieux son point de vue sur la nature de Christ, c'est celui qu'Émile Saisset[2] et Neander[3] ont fait ressortir, savoir la gnose néo-platonicienne ou alexandrine, le système des émanations, qui, sous le faux nom de platonisme, était la philosophie dominante chez les métaphysiciens du XVI^me^ siècle. Comme les néoplatoniciens, Servet partait de la notion d'un Dieu ineffable, indivisible, mais dans le sein duquel étaient, de toute éternité, renfermées les idées, ou types des êtres formant le monde intelligible duquel émanent par son rayonnement les êtres visibles. Christ

[1] Voy. Am. Roget, *Hist. de l'Église de Genève,* IV, 35 ss. Servet, *Restit. Christ.,* p. 720.
[2] *Revue des Deux Mondes,* février et mars 1848.
[3] Neander, *Dogmengesch.,* II, 241 s.

est à la tête de ce monde intelligible, il en est le soleil, la première irradiation de Dieu, engendré immédiatement de la substance divine, par conséquent le lien entre le fini et l'infini, entre Dieu et le monde, consubstantiel avec Dieu, non seulement par son esprit, mais aussi par sa chair, en tant que tous les êtres même corporels sont émanés de la substance de Dieu. Servet niait donc en Jésus toute distinction de deux natures qui, selon lui, divisait sa personne, de même que la Trinité divisait l'essence divine [1].

Son livre, comme nous l'avons dit, était accompagné de la publication des lettres qu'il avait précédemment adressées à Calvin, et dont il lui avait en vain à diverses reprises redemandé l'original [2]. Dès que l'impression de l'ouvrage fut achevée, avant de le lancer dans le public, il en envoya à Calvin un exemplaire en feuilles, et à ce qu'il assure *sub sigillo secreti.* Cette confiance ne tarda pas à lui coûter cher.

Parmi les réfugiés français qui demeuraient à Genève sous la protection de Calvin, se trouvait un négociant nommé Guillaume Trie, particulièrement lié avec le réformateur. Ce jeune français avait à Lyon des parents catholiques fort zélés, qui le pressaient incessamment de rentrer dans le sein de l'Église, lui disant que ce n'était que là qu'on pouvait adorer Dieu et faire son salut. Trie, après avoir pris l'avis de Calvin, leur répondit : « que le nom de Dieu était bien plus respecté chez les protestants que dans l'Église romaine, et pour preuve, leur dit-il, vous avez en France un espagnol nommé M. Servet, déguisé sous le nom de Michel de Villeneuve, qui vient d'y publier un livre plein de blasphèmes et qui y vit en paix sous la protection de vos lois; je vous envoie la première feuille de ce livre [3]. » Ce document fut porté immédiatement au cardinal de Tournon qui dépêcha à Vienne, Ory, inquisiteur pour le royaume de France. Servet fut arrêté, traduit devant le tribunal de cette ville, interrogé et mis en prison. Il nia, ainsi que ses libraires, toute participation à l'impression de la feuille incriminée. Trie pressé par l'inquisiteur de lui remettre le reste de l'ouvrage, que Calvin n'avait pas encore reçu, lui envoya comme pièce beaucoup plus convaincante, les lettres manuscrites de Servet que Calvin avait gardées malgré ses

[1] *Revue des Deux Mondes,* ibid., p. 612.

[2] *Revue des Deux Mondes, ibid.,* p. 822.

[3] Calvin, *Opp.*, VIII, 836 ss et 842. Roget, p. 18-21 (lettre de Trie à Arneys à Lyon), *Revue des Deux Mondes, ibid.*, p. 820.

instances et que Trie finit par obtenir de lui[1]. Calvin, ajoutait-il, avait eu beaucoup de peine à les lui livrer, disant « qu'il n'avait point le glaive de justice, » mais il l'avait tant importuné en lui remontrant le reproche de légèreté qu'il encourrait sans cela, qu'à la fin il s'en était dessaisi. Il y joignit encore des feuilles de l'Institution chrétienne, parsemées de remarques marginales de la main de Servet, et où celui-ci ne put refuser de reconnaître son écriture. Il essaya seulement de nier qu'il fût vraiment Servet, et déclara qu'il avait pris les opinions de cet auteur pour soutenir avec Calvin une sorte de joûte théologique. On ne le crut pas et il fut mis au secret. Mais pendant que son procès s'instruisait, il réussit à s'échapper à l'aide d'un sieur de Maugiron dont il avait guéri la fille, et le tribunal dut se borner à le faire brûler en effigie, et livrer aux flammes l'édition entière de son ouvrage.

Après avoir quelque temps erré en France, il résolut de se retirer, non pas à Genève, comme on l'a dit, pour soutenir le parti des libertins, mais à Naples, pour y exercer la médecine parmi les espagnols qui y résidaient en grand nombre, et pour éviter le Piémont, qu'il ne croyait pouvoir traverser en sûreté, conduit, comme dit Calvin, par sa mauvaise étoile, il passa par Genève. La plupart des historiens l'y font résider un mois, sous un faux nom, il est vrai, et évitant de se faire connaître, d'autres peut-être mieux instruits (car Bèze dit qu'à Genève il fut reconnu aussitôt[2]), ne l'y font rester qu'un ou deux jours, le temps qu'il lui fallait pour se procurer un bateau afin de traverser le lac. Mais la veille de son départ, ayant eu l'imprudence de se rendre à l'église, il fut reconnu par l'un des ministres, qui s'empressa d'en avertir Calvin. Celui-ci le dénonça aussitôt aux syndics qui, sur ses instances, ainsi qu'il l'a toujours déclaré[3], le firent arrêter, conduire en prison le dimanche 13 août 1553 et interroger sur une liste de trente-huit accusations tirées par Calvin de l'examen de ses livres, et que Nicolas Fontaine, son secrétaire intime, se chargea de soutenir en se portant partie criminelle contre Servet (*ad capitale judicium*), et s'installant à ce titre en prison avec lui, selon la coutume du temps.

Parmi les chefs d'accusation se trouvait celui d'avoir mal parlé de

[1] Calvin, *Opp.*, VIII, 479, 650 ss. Roget, l. c., p. 23 s.
[2] Roget, 42.
[3] Calvin, *Opp.*, VIII, 461. Roget, 24.

Calvin et de ses ouvrages; d'autres assez frivoles, celui d'avoir quelque part cité avec éloge le Coran, celui d'avoir, malgré Moïse, soutenu la stérilité du sol de la Palestine; d'autres, telles que des habitudes de débauche et la négation de l'immortalité de l'âme, dont Servet se défendit hautement. Mais il ne disconvint, ni de ses expressions injurieuses contre la Trinité, ni de ses opinions contre le pédobaptisme, et se refusa avec fermeté à les rétracter jusqu'à ce qu'on lui en eût prouvé la fausseté. Voyant cependant l'effet qu'avait produit sur le Conseil l'accusation d'anabaptisme, il s'empressa de repousser tout soupçon d'intention et de tentatives séditieuses qu'on avait coutume alors d'associer à ce nom. A son tour il attaqua la doctrine et les procédés de Calvin, l'accusa à son égard de faux témoignage, lui demanda raison de ses dénonciations auprès du tribunal de Vienne, et requit contre lui l'application de la loi du talion. Le Petit Conseil, loin d'accéder à cette requête, fit libérer Fontaine sous caution. Il évoqua ensuite à lui le jugement de l'affaire et demanda à cet effet au tribunal de Vienne les pièces du procès qu'il avait conservées. Celui-ci les refusa et requit au contraire l'extradition de l'accusé dont le jugement, prétendait-il, appartenait à lui seul, mais le Conseil voulut garder sa proie. Pendant la longue procédure qui fut alors entamée[1], il refusa un défenseur à l'accusé, le laissa manquer dans sa prison des secours nécessaires, et en quelque sorte pourrir dans son cachot. Avant de prononcer la sentence, il prit l'avis de la Compagnie des pasteurs, il voulut aussi consulter les clergés et les gouvernements des quatre cantons protestants, au grand déplaisir de Calvin, qui y vit une preuve de défiance à son égard[2].

Enhardi par ces avis, qui, sans rien articuler sur le mode de répression, recommandaient les mesures les plus efficaces pour prévenir la contagion de l'hérésie, le Conseil condamna Servet à être brûlé vif. Calvin, qui s'était prononcé pour la peine de mort, aurait voulu un genre de supplice plus doux[3]. Quant à Farel, venu à Genève pour la circonstance, il s'étonna de la modération de son collègue, et s'offrit de lui-même pour accompagner Servet au supplice, espérant obtenir de lui une sorte de rétractation, bien qu'à l'ouïe de sa sentence, Servet

[1] Voy. dans l'ouvrage de M. Roget les détails de ce procès, t. IV.

[2] Roget, ibid., 78.

[3] *Spero capitale saltem fore judicium, pœnæ verò atrocitatem remitti cupio.....* Et plus tard : *Genus mortis conati sumus mutare, sed frustrà.*

sommé d'abjurer ses hérésies, s'y fût formellement refusé. Farel raconta lui-même[1] que pendant ce trajet, comme Servet priait Jésus *Fils du Dieu éternel* d'avoir pitié de lui, il voulut le lui faire invoquer sous le titre de *Fils éternel de Dieu*, lui promettant l'abrégement de son supplice; mais Servet garda le silence; il fut alors lié sur un bûcher de bois vert, et après le cri terrible que lui arracha la première atteinte des flammes, il subit avec une grande force d'âme, et quoi qu'en ait dit Calvin, en vrai martyr, ses longs et atroces tourments (27 octobre 1553).

Malgré l'antipathie profonde que Calvin professait pour Servet, malgré le mot sinistre qui lui était échappé à son occasion, nous avons peine à croire que dans le procès qu'il lui intenta, il agît sous l'impulsion d'une haine aveugle, d'une impitoyable cruauté. Nous pensons plutôt que, décrié en tous lieux comme chef de l'hérésie protestante, il voulut se montrer ainsi que son parti, à l'égard du dogme réputé le fondement du christianisme, gardien plus sévère de l'orthodoxie que Rome ne se vantait de l'être elle-même. « Quand les papistes, écrivait-il[2], sont toujours si prompts à verser le sang innocent des ennemis de leurs superstitions, ce serait une honte à des magistrats chrétiens, de faiblir dans la défense de la vérité. » Peut-être aussi, se trouvant aux prises avec les ennemis de cette discipline ecclésiastique qu'il jugeait si nécessaire au succès de sa réforme, voulut-il par ce grand acte de sévérité leur imprimer une salutaire frayeur. Il agit donc, ou crut agir en cela, par un motif de devoir. Mais se fit-il, en cette circonstance, de saines notions du devoir? C'est ce qu'on ne saurait trop contester.

Qu'il vît avec inquiétude l'arrivée de Servet à Genève, qu'il ne voulût point l'y laisser établir, qu'il l'en fît même expulser avec défense d'y rentrer, on le comprend sans peine. Il n'y avait pas place à Genève pour deux hommes de cette trempe: Servet eût été pour Calvin un allié trop compromettant ou un trop turbulent rival, et assurément avec un esprit si peu réglé, il n'était pas le mieux qualifié des deux pour veiller aux intérêts de la réforme. Mais faire arrêter, juger, châtier un hérétique, si redoutable qu'il fût, dans une ville où il n'avait exercé aucun acte de prosélytisme, répandu aucun livre, où, comme le dit Calvin lui-même, il n'avait été conduit que par sa mauvaise étoile, où il ne faisait que

[1] Voy. les détails dans Willis et Tollin, *l. c.*
[2] Calvin, Ep. 1793 *ad Sulzer.*

passer, d'où il allait partir, l'y retenir de force quand l'humanité commandait de le faire évader au plus tôt, se faire de nouveau le délateur de celui qu'une fois déjà, par la violation d'un secret, il avait exposé à subir la mort, lui intenter un procès qui ne pouvait avoir qu'une funeste issue, c'était un procédé contraire à toutes les règles du droit des gens, à toutes les lois de la justice et de l'humanité.

Calvin, dit-on, ne voulait que l'obliger à se rétracter, pour maintenir l'honneur de la saine doctrine. C'est ce qu'il déclare lui-même dans une lettre déjà citée[1] : « Mais, ajoute-t-il, le trouvant obstiné, indomptable dans son hérésie, j'ai cru de mon devoir de le réprimer autant qu'il était en moi pour en arrêter la contagion. » Il savait donc bien que sa rétractation, si on l'obtenait, ne pouvait être que forcée et menteuse ; était-ce là l'hommage qu'il voulait faire rendre à la saine doctrine, et la preuve qu'il prétendait donner de ses sentiments de charité? Le saint-office, lui aussi, épargne la vie des hérétiques qui se rétractent. Et de quel droit Calvin se faisait-il, pour le compte du monde chrétien, le sbire, le geôlier, l'exécuteur des hautes œuvres de l'orthodoxie, et que ne laissait-il à chaque peuple le soin d'en arrêter chez soi la contagion?

Quant à la peine infligée, laissons de côté le bûcher de Servet, puisque Calvin le désavoue. Ne parlons que du droit de glaive qu'il ne cesse d'invoquer contre l'hérésie, et que depuis cette funeste journée il préconisa plus que jamais. Comprenait-il quelle arme terrible il mettait entre les mains des ennemis de la réforme? Les disciples qu'il avait en France étaient-ils moins impies, moins blasphémateurs aux yeux de l'église de Rome que Servet ne l'était aux siens? Comment ne se fût-elle pas autorisée, et combien de fois ne s'autorisa-t-elle pas de l'exemple donné par Genève à ce moment! Quel texte fourni au clergé romain pour enflammer le fanatisme de la foule! « Voyez ces protestants, lorsqu'ils ont la force en main, comme ils traitent ceux qui n'acceptent pas leurs doctrines. Attendrez-vous qu'ils vous traitent de même, et ne vous hâterez-vous pas de les prévenir? » Voilà ce qu'on prêchait en Angleterre sous Marie Tudor, dans les Pays-Bas sous Charles-Quint, en France sous Henri II, et pendant toutes les persécutions que plus tard les protestants y subirent. Calvin, fixé à Genève, en sûreté dans

[1] *Nullum instabat gravioris pœnæ periculum si quo modo fuisset sanabilis.*

ses murs, comment put-il compromettre à ce point le sort des siens qu'il avait laissés dans la fournaise, bien plus, de ceux qu'il y envoyait chaque jour en mission[1]?

Mais avant tout, quel rôle que le sien dans cette procédure cruelle! C'était, dit-on, l'esprit du temps. Non, ce n'était celui ni d'Érasme, ni de Zwingli, ni de Luther, c'était l'esprit de saint Thomas, de saint Dominique, celui du saint-office, c'était, en un mot, l'oubli absolu de l'esprit de l'Évangile remplacé par celui de l'Ancien Testament.

b. *Savants italiens.*

Le supplice de Servet n'eut pas sur les antitrinitaires l'effet que Calvin en avait attendu. Il avait espéré une rétractation qui les eût ébranlés, il n'obtint qu'un martyre qui affermit leur courage, et Bèze qui avait triomphé du châtiment de l'hérétique livré aux flammes, ne put s'empêcher de remarquer tristement que « ses cendres commençaient à pulluler. » Une opposition antitrinitaire, jusque-là plus ou moins déguisée, commença dès lors à se manifester ouvertement. Elle fut surtout très vive chez les réformés italiens que les persécutions de la cour de Rome avaient forcé de chercher un refuge en Suisse et à Genève.

L'Italie, premier foyer de la renaissance des lettres, était de tous les pays celui où l'humanisme classique avait exercé le plus d'influence, et où s'était premièrement réveillé l'esprit d'examen. L'état religieux de cette contrée n'avait fait que lui imprimer un nouvel essor. Il en était de l'Italie et de l'Espagne catholiques comme des pays despotiquement gouvernés, où les systèmes politiques les plus avancés éclosent de préférence. Plus la tyrannie de Rome, servie ici par le fanatisme, là par l'indifférence populaire, rendait difficile la réforme des abus, moins on pouvait dans la pratique, plus on était hardi dans la théorie. Tandis que les protestants de Suisse et d'Allemagne, occupés à réaliser leurs réformes religieuses, craignaient, comme on l'a vu, de compromettre leur succès par trop de précipitation, n'avançaient que pas à pas et selon que le permettait la disposition des multitudes qui les avaient placés à leur tête, les lettrés religieux d'Italie qui ne voyaient

[1] Six mois après la révocation de l'édit de Nantes, Bossuet opposait au blâme des protestants « le sentiment de leurs propres docteurs qui avaient soutenu par tant d'écrits, que la république de Genève avait pu et dû condamner Servet au feu pour avoir nié la divinité du Fils de Dieu » (*Lettre du 3 avril 1686*).

aucune chance de faire adopter une réforme dans leur pays, n'étant retenus par aucune difficulté pratique, par aucun ménagement pour le peuple avec qui ils avaient peu de contact, se livraient à toute l'audace de leurs conceptions, portaient le scalpel de la critique sur le catholicisme tout entier, et principalement sur le dogme qui était censé lui servir de base.

C'est à tort qu'on a affecté de les confondre avec certains humanistes indifférents, incrédules ou sceptiques qui, tout brouillés qu'ils étaient avec la religion, demeuraient paisiblement en Italie, soumis en apparence à l'ancien culte. Chez ceux dont nous parlons ici, l'esprit critique de l'humanisme, ainsi que le remarque Gieseler [1], s'unissait à un sincère attachement pour le christianisme, à une étude sérieuse des Livres saints, à des convictions religieuses assez fortes pour faire braver à un grand nombre d'entre eux l'exil, à plusieurs même la mort. Telles étaient les dispositions de bien des savants dispersés en Italie, de ceux, en particulier, qui fréquentaient en 1546 les pieuses réunions de Vicence, et d'autres villes des États vénitiens.

Le premier ouvrage de Servet, répandu parmi eux, avait de bonne heure dirigé leurs investigations sur le dogme controversé [2]. Tout en évitant les écarts néo-platoniciens du savant espagnol, et se tenant plus strictement attachés au théisme de l'Évangile, ils étaient arrivés comme lui à rejeter la plupart des doctrines romaines, notamment la Trinité. Surveillés de près par l'inquisition qui avait fait étrangler deux d'entre eux à Venise, ils avaient été obligés de quitter leur pays. Quarante environ avaient cherché un asile jusque chez les Turcs qui les avaient accueillis à Salonique. Le plus grand nombre s'étaient réfugiés d'abord dans la Suisse italienne, avaient fondé en 1544 à Locarno, alors appartenant aux Grisons, une église évangélique italienne qui, sur un édit menaçant du sénat milanais, dut se dissoudre. Une partie d'entre eux se retirèrent alors à Zurich, y fondèrent une nouvelle église, choisirent pour pasteur Bernardin Ochino, ancien moine et prédicateur franciscain natif de Sienne, fort admiré de Charles-Quint, et qui, obligé

[1] Gieseler, III, 2, p. 57-58.

[2] Jérôme Zanchi, italien, ami de Calvin, disait à ce propos : *Hispania gallinas peperit, Italia fovit ova; nos jam pipientes pullos vidimus.* Mélanchthon, dès 1538, prémunissait les réformés de Venise contre ces tendances anti-trinitaires (Gieseler, III, 2, p. 63 n.).

en 1542 de quitter l'Italie, après avoir erré à Genève, en Allemagne, en Angleterre, vint se fixer à Zurich en 1555. D'autres s'étaient établis à Genève, où une église italienne avait été fondée en 1542, et était devenue assez nombreuse pour qu'en 1558, lors de l'émigration des protestants de Lucques, il fallût lui donner un troisième pasteur. Ceux-ci, par leurs publications et leurs discours, opposés sur plusieurs points à l'orthodoxie protestante, prouvèrent que le sort de Servet ne les avait nullement réduits au silence.

Matthieu Gribaldo, de Chieri en Piémont, ancien jurisconsulte de Padoue, réfugié à Genève justement à cette époque, n'avait pas craint de prendre le parti de l'accusé et de manifester, soit verbalement, soit par écrit, des opinions semblables aux siennes. N'ayant pu obtenir une conférence qu'il demandait pour démontrer publiquement qu'on n'avait pas le droit de faire mourir les hérétiques, obligé même de quitter la ville en 1555, il retourna dans le duché de Venise. Là, on lui fit les plus brillantes offres, s'il consentait à rentrer dans le sein de l'église romaine, lui déclarant qu'en cas de refus on ne pourrait plus le tolérer dans le pays ; il méprisa ces offres et revint à Genève; de là il se réfugia d'abord à Tubingue, mais sur les dénonciations de Calvin et de Bèze, il fut obligé de s'enfuir à Berne, où il fut arrêté, ensuite relâché ; enfin, sur sa promesse de ne plus faire parler de lui, on lui permit de demeurer dans le pays de Gex ; il se fixa à Farges, où il mourut de la peste en 1564[1].

Cependant, à Genève on s'était irrité de son opposition, et craignant qu'elle ne devînt contagieuse, on imposa à tous les membres de l'Église italienne en 1558 une confession de foi rédigée par Calvin ; on bannit de la ville ceux qui refusèrent d'y souscrire et l'on punit comme parjures ceux qui, après l'avoir signée, osèrent la combattre. Parmi ces exilés se trouvaient Sylvestre Tellius, et le médecin piémontais Georges Blandrata de Saluce[2], dont le compatriote Paul Alciat n'avait pu obtenir la faveur de rester à Genève qu'après une rétractation en forme. Valentin Gentilis, maître d'école, natif de Cosenza, fut d'abord condamné à avoir la tête tranchée, mais ayant de sa prison témoigné quelque repentir et rétracté sa doctrine hétérodoxe, il en fut quitte pour faire amende honorable et jeter lui-même publiquement ses livres au

[1] Trechsel, *Die Antitr.*, II, 53, 58. Gieseler, III, 64. Calvin, Ep. 2341.
[2] Calvin, *Responsio ad quæst. Blandratæ.*

feu [1]. On lui avait fait promettre en même temps de ne point quitter la ville, mais il s'enfuit, et après avoir erré en divers lieux, il se rendit auprès de son ami Gribaldo, à Gex, où il se mit à dogmatiser contre Calvin et la Trinité. Les seigneurs de Berne, en étant instruits, le firent venir au chef-lieu et le sommèrent d'abjurer ; mais cette fois il demeura ferme dans sa profession et subit en 1566 le supplice auquel les Genevois l'avaient d'abord condamné [2]. Bernardin Ochino, qui pendant son premier séjour à Genève avait par son savoir et son éloquence excité l'admiration de Calvin, fut à l'âge de 76 ans destitué de son poste à Zurich pour avoir dans ses « Trente Dialogues » publiés à Bâle, non pas condamné la Trinité, mais ne l'avoir pas assez expressément défendue; on l'accusa aussi d'avoir paru justifier la polygamie en certains cas [3].

Les persécutions dont ces antitrinitaires italiens étaient l'objet, leur peu d'espoir de se faire écouter en Suisse et en Allemagne, les obligèrent à se réfugier les uns en Transylvanie, le plus grand nombre en Pologne [4]. Nous avons vu que, dans ce royaume aristocratique, les dissidents trouvaient aisément dans la faveur de seigneurs éclairés un abri contre les persécutions de l'Église dominante. Les antitrinitaires vinrent donc, au même titre, se mêler aux réformés et aux luthériens qui avaient trouvé avant eux un asile en ce royaume. Blandrata, Alciat, Gribaldo, furent les premiers qui y portèrent les croyances unitaires... Il ne tint pas à Calvin, il est vrai, que cet asile ne leur fût encore fermé. Dès 1560, dans une série de lettres des plus violentes, il s'efforça de prémunir contre eux le prince Radzivil et l'aumônier du roi, Lismanin, qui les avaient pris sous leur protection, et provoqua, en 1562, l'assemblée d'un synode à la suite duquel ils durent se détacher des autres protestants de Pologne et se constituer en église particulière. Ils s'établirent d'abord à Pétricow, où la communion réformée les exclut de son sein, puis à Pinczow où, protégés par le seigneur du lieu, ils prirent le nom de pinczowiens. Mais là encore Bèze, poursuivant l'œuvre de son prédécesseur, détermina les orthodoxes protestants de Pologne à rejeter toutes les propositions d'union que leur adressè-

[1] Calvin, t. IX, p. 416.
[2] Calvin, *Impietas Val. Gent. detecta.*
[3] Réville, *Encycl. des Sc. relig.*, IX, p. 735.
[4] Krasinski, p. 153. Hagenbach, II, 458.

rent les unitaires. On les vit même s'unir aux catholiques pour les faire réprimer par le bras séculier et obtenir en 1564 le décret dit « de Pinczow » qui bannissait du royaume tous les novateurs étrangers.

Mais sous la protection du roi Jean Sigismond, dont Blandrata devint le médecin, et qu'à la suite de deux disputes publiques soutenues contre les docteurs calvinistes et luthériens, il réussit à convertir à l'unitarisme, il obtint pour ses frères, en 1571, la liberté de conscience. Ils se répandirent alors dans d'autres villes, à Cracovie, à Lublin, à Smigla, surtout à Racovie, qui devint leur principal chef-lieu, grâce à l'appui du voïvode de Podolie Dudith, ancien évêque de Tina. C'est là que furent composés en 1574 leur premier catéchisme, et une version polonaise de la Bible. Les écoles qu'ils y fondèrent valurent à Racovie le surnom d'Athènes Sarmatique.

C'est ici que commence la seconde période de leur histoire.

### c. *Sociniens.*

Parmi les unitaires italiens qui avaient séjourné momentanément en Pologne, était Lælius Socin [1], de la noble et ancienne famille des Sozzini de Sienne. Né dans cette ville en 1525, il s'était d'abord voué au droit, mais le bruit des discussions religieuses de son temps l'avait porté à étudier les Écritures, où il espérait d'ailleurs trouver une base solide pour sa science. Afin de mieux les comprendre, il avait appris les langues sacrées, même un peu d'arabe. Il ne tarda pas à se convaincre de la fausseté de quelques-unes des doctrines réputées orthodoxes, et fit partie avec Ochino, Gentilis, etc., des séances secrètes de l'assemblée de Vicence; puis il quitta son pays en 1547, voyagea dans la plupart des contrées de l'Europe, passa à Genève en 1549, se fixa enfin, dès 1551, à Zurich, se lia pendant ses voyages avec les principaux réformateurs, et leur fit respecter ses mœurs, estimer son caractère, apprécier son esprit et son érudition, bien que Calvin et Bullinger, tout en lui témoignant de la bienveillance, blâmassent en lui un excès de curiosité sur les objets de la foi. Déjà, en effet, ses idées avaient pris un cours plus hardi que les leurs. Mais, comme nous l'apprend son neveu, craignant d'ébranler les faibles par l'énoncé d'idées trop nouvelles

[1] Durieu, *Revue des Deux Mondes,* 13 juin 1843, p. 894 ss. Krasinski, *Le Christ. chez les slaves.* Gieseler, III, 2, 66 s.

pour eux, à peine les communiquait-il secrètement à quelques polonais fugitifs. C'était plutôt aux savants de la réforme, à Calvin, en particulier, qu'il soumettait ses doutes. Malgré sa déférence, taxé d'importunité, il se vit forcé de les renfermer en lui-même, et ce ne fut que dans ses manuscrits, publiés en 1562 par son neveu, qu'on en trouva la complète expression[1].

Fauste Socin, né en 1539 à Sienne, âgé de vingt-trois ans à la mort de son oncle, fut obligé de partager l'exil de divers membres de sa famille, surveillés de près par l'inquisition; il se rendit à Lyon, ensuite à Zurich, pour mettre en sûreté les papiers de son oncle; il étudia ses manuscrits et, par cette lecture, se fortifia dans des croyances qui déjà lui étaient chères. En 1562 il publia son explication du prologue de l'Évangile de saint Jean, puis il revint dans son pays, y séjourna douze ans à la cour du grand-duc de Toscane, François de Médicis, qui l'admit à sa table et dans sa familiarité la plus intime. Mais au bout de ce temps passé dans le tourbillon du monde et des plaisirs, Fauste, comme s'il eût senti en lui-même une vocation irrésistible pour la mission de réformateur, renonça aux honneurs et aux avantages du poste qu'il occupait à la cour, résista à toutes les insistances du grand-duc pour le retenir, se rendit en 1574 à Bâle, où il se renferma trois ans dans la plus obscure retraite, entièrement livré à la composition de son premier ouvrage « Jésus sauveur des hommes. » Ce livre, qui renfermait l'expression complète de son système, ayant soulevé contre lui les protestants de la Suisse, il quitta ce pays où sa vie courait déjà des dangers, et se rendit en 1578 ou 1579 en Transylvanie, où l'appelait son ami Blandrata pour combattre Davidis, antitrinitaire, selon lui, exagéré.

Là, il ne trouva pas d'abord un accueil beaucoup plus favorable: l'antipathie qui s'y était prononcée dans l'origine contre les unitaires de la part des catholiques et des protestants, se manifesta encore plus vive contre Fauste[2]; mais une année lui suffit pour la conjurer. Ses manières distinguées, ses hautes qualités, auxquelles ses ennemis eux-mêmes ont rendu hommage, son mariage avec la fille d'un des seigneurs

[1] Voyez, dans les œuvres de Calvin, un curieux fragment de leur correspondance (*in Calv. Epp.*, 1191, etc.).

[2] Les unitaires eux-mêmes le repoussèrent, parce que, décidé comme il l'était à rompre avec l'anabaptisme, il refusait de se faire rebaptiser.

du pays, lui concilièrent l'affection de plusieurs gentilshommes, et le respect des communautés unitaires. Il profita de son crédit pour les rallier, les discipliner, les instruire par la tenue de conférences et de synodes réguliers, la fondation d'écoles, de collèges, d'imprimeries, d'églises, auxquelles s'affiliaient en foule des nobles et de jeunes ecclésiastiques polonais, enfin par ses écrits qui remplissent les deux premiers volumes de la Bibliothèque des Frères polonais, publiée en 1656, par André Vissovatius.

Au milieu de ses travaux, les persécutions vinrent l'assaillir à son tour. Nous avons vu qu'après la mort de Sigismond II, une réaction papiste se déclara en Pologne, sous les auspices d'Henri de Valois, nommé roi. Les jésuites, appelés dans le pays par Bathory, circonvinrent la noblesse. Socin, mêlé dans les débats religieux qui s'ensuivirent, eut beaucoup à souffrir de la part de tous les partis. Les adversaires que, dans les discussions, il avait souvent réduits au silence, résolurent d'exciter le peuple contre lui. Pendant qu'accablé de chagrin par la mort de sa femme, il était malade et souffrant, il fut attaqué dans sa maison par une populace qu'avaient ameutée les élèves des jésuites. Garrotté, traîné dans la rue par des forcenés qui se disposaient à le faire périr sur le gibet, il n'échappa que par la protection généreuse de trois professeurs catholiques de Cracovie, avec lesquels il avait soutenu des luttes théologiques ; mais sa maison fut rasée, ses livres détruits, ses manuscrits brûlés, entre autres un traité qu'il venait de composer contre l'athéisme et les doctrines anti-chrétiennes, et qu'il regretta plus que tout le reste. Pour comble d'infortune, le grand-duc, son protecteur, étant mort, ses domaines d'Italie, qui jusqu'alors lui avaient été conservés, furent confisqués par l'inquisition ; réduit à la plus grande misère, il ne perdit point courage, et assista encore avant sa mort à l'assemblée générale où les antitrinitaires de Pologne s'unirent sous le nom de Frères polonais (1604). Un seigneur qui l'avait recueilli dans son domaine fit écrire sur sa tombe « Luther a démoli le toit de la superbe Babylone, Calvin en a abattu les murailles, l'homme qui sommeille ici en a détruit jusqu'aux fondements. » En tous cas, la secte socinienne ne succomba point à la mort de son fondateur, et c'est ici le moment d'en exposer les doctrines.

Le socinianisme est au système des précédents unitaires ce que le

mennonisme fut à l'anabaptisme primitif, l'ordre et la régularité après le chaos. On se tromperait, d'ailleurs, si l'on n'y voyait qu'une opposition mieux formulée contre la doctrine trinitaire. Cette opposition se liait à tout un système théologique qui, même sur l'article du salut, s'éloignait de la doctrine romaine beaucoup plus que ceux de Luther et de Calvin[1].

Fidèles au point de vue juridique accrédité avant eux, ces deux réformateurs avaient tout fait procéder de l'octroi du pardon, jusqu'à la conversion elle-même. Plus fidèle à l'enseignement de Jésus, c'était, au contraire, l'élément de la conversion que Socin mettait en relief, et c'était d'elle qu'il faisait dépendre le pardon. Il n'admettait point en Dieu une justice opposée à sa bonté, et qu'il fallût avant tout satisfaire et fléchir. Ce n'est point Dieu, disait-il, qu'il s'agit de réconcilier avec l'homme, c'est l'homme qu'il s'agit de ramener à Dieu. En cela consiste précisément l'œuvre rédemptrice de Jésus. En instruisant les hommes de la volonté divine, en leur offrant en lui-même, dans sa vie et dans sa mort, le modèle sur lequel ils doivent se réformer, en leur promettant le secours divin pour les aider dans cette réforme, Jésus leur a annoncé le salut qui doit en être le prix; mais ce n'est point sa mort qui le leur a mérité. L'idée d'une satisfaction offerte à la *justice* de Dieu est aussi contraire à sa justice qu'à sa miséricorde. Le châtiment dû au coupable ne saurait se transporter sur l'innocent; pardon et satisfaction sont d'ailleurs deux idées qui s'excluent réciproquement; où il y a paiement complet d'une dette, il n'y a plus lieu à la remise de cette dette[2]. La miséricorde de Dieu, après tout, s'exerce librement, elle n'a besoin d'aucun équivalent pour avoir le droit de faire grâce. Mais elle ne fait grâce qu'à celui qui se repent et s'amende, et à proportion de la profondeur et de la sincérité de cet amendement. Il n'y a de foi justifiante que celle qui produit en l'homme l'obéissance, et, comme il n'y a pour l'homme aucune obéissance possible, s'il est sous l'influence d'une nature radicalement corrompue, ou s'il est fatalement prédestiné au péché, pour que l'homme soit vraiment responsable, vraiment actif dans l'œuvre de son salut, il faut admettre en lui, avec le discernement du bien et du mal, la liberté de choisir entre eux et de répondre ou de résister aux impulsions de la grâce.

[1] Voy. Gieseler, III, 2, p. 82, l'extrait du catéchisme de Racovie.
[2] Hagenbach, *Dogmengesch.*, II, 2, 200.

Si la théologie socinienne, avec plus de hardiesse encore que l'arminianisme, s'inscrivait en faux contre celle d'Augustin, à plus forte raison protestait-elle contre celle d'Athanase ; c'était même par là qu'elle avait débuté dans son opposition aux doctrines de la réforme. Pour fournir à l'homme des secours qui tous se rapportent à sa sanctification, il n'était point nécessaire que la divinité se fût incarnée et fût venue se faire immoler sur la terre, ce qui d'ailleurs était incompatible avec ses augustes perfections et impliquait en elle une division contraire à son essence. Il suffisait que Dieu eût envoyé aux hommes son fils, comme le dernier et le plus saint des prophètes, avec des titres, des privilèges et une puissance qui fissent reconnaître sa céleste mission. Jésus était le Messie promis aux juifs, le Sauveur spirituel du genre humain ; c'est ce qu'attestaient sa naissance surnaturelle, ses prodiges, sa résurrection, son ascension glorieuse. Il était le Fils de Dieu, mais il n'était point Dieu lui-même. Et cependant, par une inconséquence qui prouve à quel point le dogme athanasien était encore populaire, Socin admettait que depuis sa glorification Christ pouvait être appelé Dieu et participer aux honneurs de l'adoration, et il repoussa de sa communion les disciples de Davidis et de Budney, qui refusaient à Christ ces honneurs et niaient sa préexistence.

Ce n'était pas au reste la seule inconséquence qu'on pût remarquer dans le système de Socin. Neander lui reproche d'avoir exagéré le principe supranaturaliste. En effet, tandis qu'à tant d'égards il relevait la dignité naturelle de l'homme, et n'admettait pas que la révélation pût rien enseigner de contraire à la raison, il le croyait incapable, par les seules forces de cette raison, d'arriver à aucune saine notion de la divinité, et ne reconnaissait aucune religion naturelle. Il croyait aussi que Dieu n'avait point créé l'homme immortel par nature, qu'il ne conférait l'immortalité qu'aux vrais disciples de son Fils, qu'ainsi pour les infidèles et les méchants, il n'y avait que néant après la mort.

Même à part ces inconséquences et quelques autres, dont le socinianisme se dépouilla insensiblement, il n'avait, à l'époque où il fut formulé, aucune chance de bon accueil, ni auprès des théologiens, ni auprès de la multitude. Pour celle-ci, qui cherchait partout des assurances positives de salut, en compensation de celles que l'Église lui délivrait si libéralement jadis, il exigeait trop des efforts et de l'activité de l'homme, il parlait trop de sanctification, trop peu de pardon, il

présentait, en un mot, le salut sous un point de vue trop subjectif. Pour les ecclésiastiques, il rompait trop brusquement avec le passé, il semblait trop compromettant pour leur autorité; enfin, il venait à la fois trop tard et trop tôt pour réussir à faire reconnaître ses droits. Pendant que la théologie protestante était encore en voie de formation, peut-être les unitaires italiens eussent-ils obtenu quelque influence sur elle, contraint tout au moins les réformateurs à laisser sur certaines questions le protocole ouvert. Mais, à l'époque de la grande émigration italienne, les symboles protestants étaient déjà rédigés, l'autorité civile en avait pris connaissance, en quelques pays ils avaient reçu force de loi. Jusqu'à ce que le temps et les progrès de la science en eussent usé l'autorité, les unitaires ne pouvaient espérer aucune tolérance.

En Pologne même, où le gymnase de Racovie, fondé en 1602, comptait un grand nombre de docteurs recommandables par leur science et leur caractère [1], et où, sous leur direction, la secte socinienne avait atteint, au commencement du XVII[e] siècle, un haut degré de prospérité, cette prospérité devint bientôt la cause de ses revers [2]. Les jésuites fanatisèrent contre elle la populace qui, en 1627, sous le règne de Sigismond III, détruisit l'église socinienne de Lublin, la plus illustre après celle de Racovie. Puis, en 1638, quelques étudiants de cette dernière ville, probablement provoqués par eux, ayant brisé un crucifix à coups de pierres, la diète de Varsovie décréta la destruction de l'école, de l'église et de l'imprimerie des unitaires, et l'expulsion de leurs ecclésiastiques; enfin, après vingt années de persécutions incessantes, la secte entière, accusée de liaison avec les ennemis du royaume, fut déclarée exclue des bienfaits de la paix de religion, et ses membres chassés de toute l'étendue du royaume. La profession de l'arianisme fut défendue sous peine de mort, et les magistrats sévèrement tenus d'y veiller.

Ailleurs, ce furent les protestants eux-mêmes qui se chargèrent des poursuites. Ainsi en Hongrie, un pasteur d'Erlau ayant élevé des doutes sur l'éternité du Verbe, fut en danger de mort et détenu en prison jusqu'à ce qu'il se fût rétracté; car, dit un historien hongrois,

[1] Voy. *Real-Enc.*, XIV, 493. Gieseler, III, 2, 88.
[2] *Real-Enc.*, ibid., 496.

« il importait aux églises évangéliques de Hongrie, de ne pas donner prise aux accusations des jésuites. » Nous verrons plus loin le profit que les protestants de Hongrie retirèrent de ce fanatisme de la peur. Les unitaires furent également chassés de plusieurs contrées protestantes d'Allemagne, de la Prusse entre autres, où Socin avait fondé une école à Altorf. Dans le Palatinat, Frédéric III, sur l'avis de ses théologiens, livra au bourreau, sans doute aussi pour se faire pardonner son calvinisme, un arien nommé Silvanus. Dans les Pays-Bas, quelques personnes suspectes de socinianisme furent condamnées à mort, l'une brûlée à Bruges[1], plusieurs autres obligées de s'enfuir. En 1599, les états-généraux sévirent contre les sociniens qui entreprenaient de fonder des églises; le synode de Dordrecht, en 1619, destitua plusieurs pasteurs subordinatiens accusés de socinianisme. Les arminiens seuls d'abord, tout en repoussant pour leur compte cette accusation, leur montrèrent quelque support. On en vint ensuite à accorder une certaine tolérance aux individus, mais sans leur permettre l'établissement d'aucune église, en sorte que plusieurs d'entre eux s'unirent aux mennonites et aux remontrants. En Angleterre l'on avait déjà brûlé l'unitaire Van Paris, on brûla de même en 1612 Barthélemy Legate, théologien d'un grand mérite, mais par là, disait-on, hérétique d'autant plus dangereux[2].

Repoussés ainsi de presque toute l'Europe, les unitaires ne trouvèrent d'asile sûr qu'aux confins de la Russie, en Transylvanie[3], où Blandrata s'était réfugié le premier. La protection du roi Jean Sigismond leur fit accorder par la diète des droits égaux à ceux des autres protestants, et il leur assigna pour principale résidence la ville de Clausenbourg, où a été célébré en 1869 leur troisième centenaire. Au milieu du XVII[e] siècle ils y comptaient déjà plus de deux cents églises, dont la moitié au moins s'est maintenue jusqu'à nos jours.

Si ailleurs les sociniens fugitifs ne purent fonder des communautés régulières, ils parvinrent du moins, comme Bayle l'observait en 1680, à propager leurs principes dans le sein des églises établies, et à y exer-

[1] *Zeitschr. f. hist. Theol.*, an 1853, p. 34.

[2] J.-J. Tayler, *Religious life of England*, p. 219.

[3] Rosenmüller, *Die Unitarier in Siebenbürgen* (*St. u. Zsch. Archiv.*, I, p. 83). Staüdlin, *Ueb. d. gegenw. Zustand derselb.*, ibid., t. IV; *Gesch. d. Ref. in Ungarn u. Siebenb.*, Berlin, 1854, p. 108.

cer sourdement une influence plus ou moins étendue. Puis nous les verrons çà et là donner à leurs conceptions théistes de nouveaux développements, et comme nous avons vu les arminiens reviser les premiers l'ancien dogme protestant, les sociniens le reviser d'une manière plus complète encore, de nouvelles modifications s'introduiront plus tard dans l'unitarisme lui-même, afin de le mettre mieux encore en harmonie, d'une part avec la science, de l'autre avec l'esprit de Jésus-Christ.

## III. CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA DOGMATIQUE PROTESTANTE

Pour terminer ce qui regarde l'histoire de l'ancienne dogmatique protestante, il nous reste à signaler certaines tendances qui la caractérisaient, les oppositions qu'elles rencontrèrent, et les correctifs qu'on essaya d'y apporter.

### 1. CARACTÈRE POLÉMIQUE ET RÉACTION IRÉNIQUE

C'est le lot ordinaire de tout parti qui travaille à épurer la religion, d'être accusé de vouloir la détruire. Aussitôt que les réformateurs eurent commencé à exprimer leurs doutes sur quelques parties du symbole romain, ils furent traités par les suppôts de Rome comme de téméraires novateurs qui venaient déverser le mépris sur les dogmes, les institutions, objets de la vénération de tous les siècles, remplir l'Église de divisions et de scandales, ébranler la foi des faibles, détruire enfin chez les peuples tous principes de religion et de piété ! — Attaqués avec une telle violence, les réformateurs durent se défendre, et pour se défendre avec plus d'avantage, attaquer à leur tour, dévoiler la fausseté de ces doctrines qu'on représentait comme inviolables et sacrées, les effets désastreux de ces institutions qu'on leur reprochait de venir ébranler. Ainsi s'engagèrent, entre les deux communions, des disputes dont la vivacité toujours croissante imprima un cachet polémique aux écrits de nombreux théologiens protestants.

Ces luttes avec l'église romaine ne furent pas les seules qu'ils eurent à soutenir. En se séparant d'elle, ils ne lui avaient opposé ni un régime, ni des doctrines parfaitement identiques. Nous avons vu en combien d'églises, dans chaque église en combien de partis ils se divisèrent, et

avec quelle ardeur ils défendirent les uns contre les autres les formes de gouvernement, les rites, les dogmes qu'ils avaient adoptés. Ces divisions, dont Rome triomphait, comme démontrant les funestes effets de la liberté d'examen, provenaient bien moins de cette liberté que des entraves qu'on essayait d'y mettre encore. Jusqu'à ce qu'on se fût familiarisé avec les conséquences naturelles de ce principe, qu'on eût compris qu'en scrutant chacun à part les questions religieuses, des esprits divers et diversement préparés ne pouvaient arriver en tout aux mêmes résultats, elles engendraient des discussions d'autant plus passionnées, qu'on s'obstinait à poursuivre la chimère d'une entière unité de foi. Ainsi se renforça dans la théologie protestante ce caractère polémique dont se ressentirent l'enseignement, la presse, la prédication elle-même et qui longtemps encore déjoua les efforts destinés à y remédier.

Tel avait été le sort des tentatives conciliantes d'Érasme, tel fut dans une occasion importante, celui des tentatives de Mélanchthon.

On se souvient[1] qu'en opposition avec l'*intérim* d'Augsbourg, imposé en 1547 par Charles-Quint aux États protestants, Mélanchthon avait, à l'invitation de Maurice de Saxe, rédigé pour l'église de cet État un autre *intérim*, celui de Leipsick, dans lequel il cherchait, par certaines concessions au catholicisme, à sauver au moins les articles de la réforme les plus essentiels. Il y conservait en conséquence, comme choses indifférentes (*adiaphora)*, outre la juridiction des évêques, certains rites catholiques, tels que la confirmation, les chants canoniques, les vases sacrés, les anciennes fêtes, les jeûnes, toutes choses, observait-il, que Luther aurait voulu maintenir, mais que, sans son avis, on avait abolies ; enfin, tout en maintenant le principe de la justification par la foi, il évitait d'en exclure les œuvres. Plusieurs théologiens de la confession d'Augsbourg lui reprochèrent cette condescendance, et ce fut le sujet d'un grave différend connu sous le nom de « controverse *adiaphoristique.* »

Plutôt que de signer cet *intérim* mitigé, Flacius quitta la chaire de théologie qu'il occupait à Wittenberg, se réfugia à Magdebourg, et de là écrivit avec la plus grande véhémence contre les signataires. Il soutint que Mélanchthon avait cédé sur des points qui, bien loin d'être indifférents, étaient au contraire d'une réelle importance, et que, fussent-ils

[1] Voy. ci-dessus, p. 57.

indifférents en eux-mêmes, le fait seul qu'ils étaient prescrits par les ennemis de l'Évangile, ne permettait plus de les adopter. A ces assertions Flacius et ses adhérents Amsdorf, Gallus, Westphal, etc., joignirent des invectives calomnieuses contre Mélanchthon qui y répondit de son mieux, en attribuant à une nécessité absolue les ménagements dont il avait cru devoir user[1]. Les circonstances plus favorables où les victoires de Maurice placèrent l'église luthérienne firent tomber d'elle-même l'œuvre de Mélanchthon; le traité de Passau, que Charles fut obligé de signer tua l'*intérim* de Leipsick aussi bien que celui d'Augsbourg. Mais il en resta aux yeux des luthériens purs une tache sur le nom du réformateur qui ne cessa d'être flétri par eux comme le chef des « adiaphoristes, » si ce n'est même stigmatisé comme à demi catholique romain.

Les mêmes sentiments d'amour pour la paix qui avaient animé Mélanchthon, inspirèrent, mais dans des circonstances moins critiques, les tentatives syncrétistes de Calixte[2]. Né en 1586, dans le duché de Schleswig, Calixte, après de fortes études faites à Flensbourg et Helmstædt sous la direction de deux disciples de Mélanchthon, avait parcouru les principales universités d'Allemagne, visité même les universités catholiques de Mayence et de Cologne, séjourné quelque temps en Hollande et en Angleterre où les entretiens du célèbre Isaac Casaubon avaient eu sur lui une grande influence; il avait appris aussi dans le commerce des évêques anglais à apprécier les écrivains de l'antiquité chrétienne qui, à l'exception d'Augustin, étaient en général trop peu connus des théologiens protestants. A son retour, il fit à Paris un séjour qui ne lui fut pas moins profitable, et rapporta en Allemagne, avec une instruction profonde dans presque toutes les branches de la théologie, avec beaucoup de connaissances pratiques, et particulièrement celle des partis religieux de son temps, la persuasion qu'ils ne se rendaient pas mutuellement justice, la disposition enfin à reconnaître dans toutes les communions ce que leur doctrine et leurs mœurs renfermaient de pieux et de vraiment chrétien[3]. Il fut nommé en 1514 professeur de théologie à Helmstædt. Là quelques points de son

[1] Ces raisons ne persuadèrent pas Calvin qui, de son côté, lui adressa d'affectueux reproches (1550). Voy. *Epp.*, 1381.

[2] Henke, *Real-Encycl.*, art. Calixt. Dorner, *Théol. prot.*, p. 520.

[3] Dorner, ibid.

enseignement sur la trinité, l'inspiration, etc., ne tardèrent pas à effaroucher ses collègues d'Allemagne, mais ce qui éveilla surtout leur susceptibilité, ce furent ses projets de réunion entre toutes les communions chrétiennes. Tout en demeurant, de cœur, attaché à la sienne, il pensait que les autres, y compris même l'église catholique, étaient autant de portions de l'Église de Christ et, malgré leurs erreurs, connaissaient assez de la vérité pour conduire dans le chemin du salut tous ceux de leurs sectateurs dont la conduite était conforme à l'esprit évangélique; qu'en prenant pour lien commun les symboles des cinq premiers siècles que tous les chrétiens admettaient alors, ou même seulement le symbole apostolique, et se laissant mutuellement liberté d'examen sur tout le reste, en abandonnant surtout les subtilités de la formule de concorde, on pourrait rétablir dans l'église chrétienne l'union déplorablement rompue[1].

Ce projet lui fit des adversaires acharnés parmi les partisans du luthéranisme pur[2]. Il fut flétri du titre de *syncrétiste* qui, dans la bouche de ses adversaires, signifiait partisan hypocrite et intéressé d'une union à tout prix, et emportait l'idée d'un coupable indifférentisme. Lui qui, dans plusieurs de ses écrits, avait soutenu honorablement des discussions avec l'église romaine, fut, en 1646, accusé de crypto-papisme par un fougueux théologien de Hanovre, Statius Buscher[3]. On alla jusqu'à l'accuser de mahométisme, et le traiter de mamelouk. Les théologiens de Königsberg, ceux même de Wittenberg l'attaquèrent avec la dernière violence; ils auraient voulu qu'on rédigeât contre lui une nouvelle formule d'orthodoxie ajoutée à celle de concorde. Calov en proposa le plan sous le titre de *consensus repetitus fidei verè lutheranæ*[4]. Helmstædt cependant voulut conserver son illustre docteur. Calixte trouva même dans son prince et dans la noblesse, des protecteurs zélés auxquels les suffrages de l'étranger avaient signalé son mérite, et fut maintenu dans son poste jusqu'à sa mort, en 1656. Mais l'apostasie de quelques-uns de ses adhérents, qui passèrent à l'église romaine[5], sembla justifier les accusations de ses adversaires, et les projets de Calixte n'eurent pas de suite, non plus que ceux de son fils, poursuivis avec moins de science et de talent.

[1] Gieseler, III, 2, 473. Neander, *Dogmengesch.*, II, 218 s.
[2] Dorner, 532 ss.
[3] *Crypto-papismus novæ theologiæ helmstædiensis.*
[4] *Real-Encycl.*, II, 507.
[5] Gieseler, IV, 177 s.

Pendant que les disputes suscitées par le dogmatisme étroit des luthériens donnaient lieu en Allemagne aux tentatives syncrétistes de Mélanchthon et de Calixte, les disputes suscitées par le dogmatisme non moins étroit des ultra-calvinistes faisaient naître en Angleterre et en Hollande les tentatives également conciliatrices de ceux qu'on nomma les *Latitudinaires*.

Déjà en Hollande le parti des arminiens et à sa tête Épiscopius, son coryphée à Dordrecht, avaient cherché dans la distinction des articles de foi en « fondamentaux, » et « non fondamentaux, » et dans la réduction du nombre des dogmes censés nécessaires au salut, un moyen de terminer toutes les controverses, de concilier les partis et de rendre enfin la paix à l'Église. Le triomphe des décisions de Dordrecht déjoua en Hollande ce plan d'union, mais lui valut d'autant plus de partisans en Angleterre. En effet, l'église anglicane qui, non seulement n'avait pas voulu admettre les articles de Dordrecht, mais encore depuis la promotion de l'archevêque Laud, en 1642, avait embrassé l'arminianisme, offrit un asile aux arminiens persécutés. Leurs principes conciliants y furent accueillis d'autant plus favorablement que les querelles entre les puritains et les épiscopaux étaient alors dans toute leur violence. Quelques-uns de ces derniers, pour se soutenir contre les puritains, s'allièrent avec les arminiens de Hollande, cessèrent de considérer l'épiscopat comme d'institution divine, et ne se firent plus aucun scrupule d'appeler du nom de frères ceux qui adoptaient d'autres formes de culte ou de gouvernement ecclésiastique que celles de l'église anglicane. Quant aux dogmes, à l'exemple d'Épiscopius, ils réduisaient à un petit nombre les articles fondamentaux, et prétendaient que les questions sur lesquelles discutaient si vivement les anglicans et les presbytériens, étaient indifférentes pour le salut.

Le premier qui donna quelque relief à ces maximes et les mit en crédit fut Jean Hales, auteur de l'ouvrage intitulé « du schisme, » qui fut publié contre son désir en 1642, et le fit, quoique faussement, accuser de socinianisme. La largeur de ses principes le rendit aussi odieux aux presbytériens que sa fidélité au roi, pendant les troubles civils, le fit détester des républicains d'Angleterre. Il fut destitué de son emploi, et mourut dans la misère, en 1656, laissant la réputation d'un chrétien respectable et savant.

Son ami Chillingworth se rendit plus illustre encore dans la défense

de la même cause. Pendant ses études à Oxford, circonvenu par les arguments captieux d'un jésuite, il avait passé à l'église romaine, et était entré dans le collège de Douai. Cependant il revint bientôt à l'église anglicane, et tout en informant le public des motifs de son apostasie, il en démontra l'erreur avec tant de succès qu'un riche bénéfice ecclésiastique lui fut offert comme récompense. Mais pour l'occuper, il fallait signer les trente-neuf articles anglicans, bien plus, le symbole d'Athanase et les anathèmes qui le terminent. Chillingworth préféra sa conscience à son avancement. Sur ces entrefaites, un jésuite anglais avait publié un ouvrage pour justifier la damnation prononcée par son église contre les protestants; Chillingworth y répondit par son célèbre ouvrage « Le protestantisme, voie sûre pour le salut. » Il y établissait que l'Écriture était le seul juge des controverses théologiques, qu'aucune église n'était infaillible, que le symbole des apôtres renfermait tout ce qu'il était nécessaire de croire pour le salut.

Par cet ouvrage qui, tout en stigmatisant le fanatisme catholique, atteignait aussi le dogmatisme protestant, l'auteur s'attira de nombreux adversaires. Fait prisonnier pendant les guerres civiles d'Angleterre, où il combattait dans le parti du roi, il fut transporté malade à Chichester. Là, un presbytérien entreprit de le convertir, mais n'ayant pu parvenir à lui faire confesser la damnation des mahométans, des catholiques et des sociniens, il le soupçonna d'appartenir à quelqu'un de ces partis, et, après sa mort en 1644, lui fit refuser la sépulture ecclésiastique; puis, dans la fosse où on l'ensevelit il jeta le livre du malheureux latitudinaire en s'écriant : « Vas, livre maudit, qui as perdu tant d'âmes précieuses, vas dans la poussière d'où tu es sorti, pourrir avec ton auteur. » La mémoire de Chillingworth trouva plus tard un vengeur dans Tillotson. Mais le sort de ces tentatives syncrétistes et latitudinaires fit ressortir, mieux qu'aucun autre symptôme, la ténacité des tendances polémiques qu'elles étaient destinées à tempérer.

### 2. CARACTÈRE SCOLASTIQUE ET RÉACTION MYSTIQUE

Un autre caractère non moins saillant de la théologie protestante à cette époque, et qui dérive en partie de celui que nous venons de signaler, c'est son retour progressif vers les formes et les arguments scolastiques. Ce caractère, elle ne l'avait point eu à son origine.

Les chefs de la réformation avaient au contraire débuté dans la carrière théologique par une répugnance décidée pour la scolastique du moyen âge. Luther lui était plus hostile que tout autre et la combattit énergiquement dans ses écrits [1]. Les *loci communes* de Mélanchthon, le traité de Zwingli sur la vraie et la fausse religion, la première édition de l'Institution chrétienne de Calvin étaient également exempts de ce défaut ; la méthode en était simple, le style clair, la marche aisée et la doctrine en général dégagée de subtilités.

Cependant l'ardeur toujours croissante des controverses où les théologiens protestants se trouvèrent bientôt engagés altéra peu à peu ce caractère de simplicité pratique. Tout occupés de réduire en formules exactes, d'exposer et de prouver didactiquement ce qu'ils regardaient comme les vraies doctrines de la réformation, de mettre l'orthodoxie protestante à l'abri des objections de ses adversaires, de tracer rigoureusement sur chaque point la limite qui séparait l'orthodoxie de l'hérésie, de résoudre les questions qui étaient demeurées indécises, d'éclaircir les points accessoires par lesquels l'erreur pouvait se glisser sur les points essentiels, les docteurs protestants oubliaient les besoins de l'édification pour les exigences de la controverse, les questions vitales pour celles de pure curiosité, les besoins de l'âme pour ceux de l'intelligence, et quittaient le terrain de la vie chrétienne, pour s'enfoncer, à l'instar de Thomas et de Duns Scot dans le dédale des vaines spéculations.

A quelles subtilités certains docteurs luthériens n'eurent-ils pas recours pour soutenir leur dogme de l'ubiquité sur lequel ils faisaient reposer celui de la présence réelle dans la cène ? A quelles discussions oiseuses d'autres ne s'adonnèrent-ils pas sur la communication des idiomes ou des propriétés des deux natures, sur les cinq ou sept degrés de l'abaissement et de l'exaltation de Christ [2], sur la question de savoir auquel de ces deux états se rapportait sa descente aux enfers, sur ce qu'étaient devenus pendant la période de son abaissement, ses propriétés divines, sur les attributs « quiescents » ou « transients » de son essence, sur les rapports entre les trois personnes de la divinité, et les opérations qui appartenaient à chacune d'entre elles, *opera ad intra,* qu'on

[1] Gieseler, l. c., 411 s. n.

[2] Neudecker, l. c., 472. Hagenbach, *Dogmengesch.*, II, 2, p. 175, 193 ss. Gieseler, III, 2, 419, n. 22.

distinguait en actes personnels, propriétés personnelles, notions personnelles, chacune d'elles subdivisée en plusieurs, et *opera ad extra,* qu'on divisait à leur tour en œuvres œcuméniques, lesquelles étaient de trois sortes, et œuvres attributives également de trois sortes, etc., etc.? On se plut à discuter encore [1] sur la saison où la création avait eu lieu (le printemps, selon Olsted, l'automne selon Heidegger), sur les anges et les démons, et sur une foule de questions qui s'y rapportent, questions dont Heidegger remplit vingt pages in-folio de son *Breviarium,* bien que Calvin les eût déclarées souverainement inutiles et impertinentes.

Mais rien ne contribua tant à pousser les théologiens protestants dans cette voie, que leur polémique avec l'église romaine. Comme c'étaient les scolastiques des XIIme et XIIIme siècles qui avaient fixé la doctrine catholique, et lui avaient donné sa forme définitive, les docteurs romains étaient demeurés fidèles à leurs traditions; c'était toujours chez eux qu'ils puisaient les matériaux de leur argumentation; ils y trouvaient le précieux avantage de voiler le vide du fond par l'apparence trompeuse des formes, la faiblesse des preuves par la spécieuse rigueur des déductions, d'égarer enfin dans le labyrinthe de la dialectique les adversaires qu'ils désespéraient de vaincre au grand jour. Les protestants se laissèrent entraîner sur ce terrain désavantageux, et forcer à combattre avec des armes si peu appropriées à leur cause. A l'imitation des docteurs romains, ils se mirent à charger leurs ouvrages de ces distinctions aristotéliciennes, de ces discussions oiseuses auxquelles leurs prédécesseurs s'étaient heureusement soustraits. Ils purent faire admirer quelquefois la subtilité de leur esprit, et obtenir l'honneur de se voir comparer à tel ingénieux controversiste catholique; mais ils perdirent cette force qui naît de la clarté et de la simplicité; ils perdirent surtout cette éloquence du cœur qu'inspire le besoin d'édifier et d'être utile, et sans gagner un seul de leurs adversaires, ils perdirent, par les formes arides et desséchantes de leur enseignement, toute prise sur leurs propres disciples [2].

C'est dans la dernière moitié du XVIme siècle que nous voyons la théologie protestante rebrousser ainsi vers la scolastique du moyen

[1] Hagenbach, ibid., 179.
[2] Gieseler, III, 2, 428 ss.

âge. Chez les réformés, le polonais Makowski, professeur à Franecker, fut un des premiers qui donnèrent à cet égard un exemple qui ne fut bientôt que trop suivi par les théologiens orthodoxes de Hollande. Les docteurs luthériens, principalement depuis les disputes sur le synergisme, sur le crypto-calvinisme, sur le formulaire de concorde, donnèrent à plein collier dans la scolastique. Tels furent, en particulier, les auteurs mêmes de ce formulaire [1].

Mais si ce fut dans l'église luthérienne que la manie du scolasticisme fut poussée le plus loin, ce fut là aussi qu'elle dut rencontrer le plus d'antipathie, par le contraste qu'elle offrait avec le sentiment religieux plus ou moins mystique de la nation, et surtout avec le caractère pratique, les formes populaires de l'enseignement de son réformateur. Aussi est-ce en Allemagne que nous voyons se développer contre cette nouvelle tendance une réaction pareille à celle qu'elle avait déjà fait naître au moyen âge, une réaction mystique qui, ayant égard aux besoins de l'âme, jusque-là trop sacrifiés, ferait disparaître la sécheresse des formules de l'école, substituerait à une orthodoxie morte et stérile un christianisme vivifiant, capable de pénétrer profondément dans le cœur et la vie des fidèles, et de ramener la théologie à son principal objet, la sanctification.

Le premier organe de cette réaction fut Jean Arndt, né (1555) à Ballenstadt, dans la principauté d'Anhalt. D'abord luthérien très orthodoxe et très zélé, il se soumettait rigoureusement à la confession d'Augsbourg et à la formule de concorde, et en 1590 il aima mieux renoncer à une paroisse qu'il avait obtenue dans sa principauté natale, que de consentir à la suppression de l'exorcisme dans le baptême. Mais il reconnut bientôt les tristes résultats de cette théologie disputeuse, et travailla dès lors à prémunir contre elle les étudiants et les prédicateurs. Dans la préface de son ouvrage « du vrai christianisme » (1605), il annonce que ce qui lui a mis la plume à la main, c'est le spectacle du relâchement des chrétiens de son temps et le besoin de leur rappeler que le christianisme consiste à prouver une foi active par des fruits de justice et par une vie dévouée à la sainteté. Il exerça de son temps et même longtemps après sa mort, en 1621, une grande et heureuse

[1] Tholuck, dans son ouvrage sur la vie ecclésiastique au XVII[me] siècle (1864), trace un triste tableau du relâchement de la vie et de la prédication luthérienne à cette époque.

influence. Il était en correspondance avec plusieurs personnages distingués, et l'on venait de loin pour l'entendre. Sa piété, sans doute, et même son orthodoxie ne purent le mettre complétement à l'abri des anathèmes des zélateurs ultra-luthériens ; il passa auprès d'eux pour un fanatique mystique, et sa vie fut souvent empoisonnée par leurs accusations ; mais le public en fit justice par l'empressement avec lequel il accueillit son ouvrage et le respect dont il entoura son nom. Encore aujourd'hui, dit-on, ses ouvrages servent dans beaucoup de familles allemandes au culte domestique. Spener, qu'on peut regarder comme son successeur, lui donnait la première place après Luther.

Celui qui marcha de plus près sur ses traces, fut Valentin Andreæ [1], petit-fils de Jacques Andreæ, l'un de ces théologiens disputeurs et pointilleux auxquels on doit le formulaire de concorde. Il naquit en 1586 dans le Würtemberg. Orphelin de bonne heure, il se mit au service de deux gentilhommes, et avec les ressources qu'il se procura de cette manière, il visita l'Autriche, l'Italie, la Suisse, séjourna quelque temps à Genève, où il admira l'austère rigidité de mœurs que Calvin y avait établie et forma le désir de l'établir un jour dans l'église de son pays. De retour en Allemagne, il fut nommé diacre, puis promu successivement aux postes de surintendant à Zell et de chapelain de la cour à Stuttgard, où il mourut en 1654.

Dans les nombreux opuscules qu'il publia et qui ont été recueillis au nombre de plus de cent, il ne tarda pas à manifester une tendance théologique bien différente de celle de son aïeul. Dans un dialogue il se moque avec beaucoup d'agrément des controverses luthériennes. Sur le reproche que lui adresse son interlocuteur fictif, de n'avoir qu'une grossière théologie de paysan : « Cela peut être, répond-il, mais la vôtre est tellement raffinée, tellement hérissée de questions sophistiques et épineuses, que si saint Pierre et saint Paul revenaient à la vie, je ne sais si vous seriez contents d'eux. » Ailleurs, dans un écrit plus sérieux intitulé « Théophile, » il déclare qu'à « ses yeux l'essence et le but de toute la discipline chrétienne est la piété, non cette piété superficielle et vulgaire qui n'est pour quelques-uns que l'accessoire dans la vie, mais cette piété constante, sérieuse et profonde qui la pénètre tout entière. Voilà, dit-il, ce qu'il faut inculquer à la jeunesse. Enseignez

[1] *Zeitschr. f. hist. Theol.*, an 1836, p. 231. *Real-Enc.*, I, 312.

au jeune homme à adorer Dieu dans la sincérité la plus parfaite, et non pas seulement avec les démonstrations d'une dévotion extérieure, mais avec le sentiment profond que tout est sous l'œil et sous la main de Dieu, qui sonde les cœurs, et qu'aucun hypocrite ne peut tromper. Fécondez chez lui ces sentiments par le secours des saintes Écritures; qu'il se les grave tellement dans la mémoire qu'il sache mieux ce qui concerne Dieu et ses saints que les fables d'Énée et les métamorphoses d'Ovide. »

Revêtu du ministère sacré, Andreæ fut lui-même un modèle de ce christianisme pratique qu'il avait tant recommandé, par la charité infatigable qu'il déploya pendant les désastres de la guerre de Trente ans, et la peste dont elle fut suivie. Puis, en 1639, nommé prédicateur de la cour de Stuttgard, il reprit ses travaux pour le réveil de la saine théologie, non sans être en butte aux mêmes attaques que Jean Arndt. Ils eurent tous deux, dans cette voie, d'honorables successeurs.

---

# CHAPITRE VI

## LITTÉRATURE ET SCIENCE THÉOLOGIQUES

La révolution religieuse du XVI^me siècle qui avait remué tant d'idées et déterminé un progrès si marquant dans le développement de l'esprit humain, devait, en donnant l'essor au génie national des divers peuples qui l'avaient embrassée avec ardeur, pousser activement aux études religieuses et multiplier la publication des œuvres théologiques. La traduction de la Bible, de Luther et l'Institution chrétienne de Calvin, qui contribuèrent puissamment à fixer les idiomes nationaux en Allemagne et en France, suffiraient à elles seules pour établir l'importance de ce mouvement littéraire et scientifique. Le vif éclat jeté en Allemagne par les universités de Wittenberg, de Tubingue, de Strasbourg, de Marbourg et d'Iéna, en Suisse par les académies de Bâle et de Genève, en France par celles de Sedan (1573), Montpellier (1596), Montauban, Saumur (1598), etc., nous prouve l'activité que le protestantisme déploya dans ce vaste champ. On a pu déjà s'en rendre compte dans le récit des luttes entre protestants et catholiques, des controverses entre réformés et luthériens, et de celles qui parfois s'élevèrent entre les membres d'une même confession ; on en jugera mieux encore par le tableau général que nous allons faire passer rapidement sous les yeux du lecteur. Sans répéter ce que nous avons dit des travaux publiés par les plus illustres d'entre les réformateurs, ce chapitre servira de complément à l'histoire des sciences théologiques, que nous n'avons présentée jusqu'ici qu'incidemment.

On comprend, du reste, que pour l'âge moderne du christianisme une histoire littéraire proprement dite, si peu étendue qu'elle fût, ne saurait entrer dans notre plan, que nous ne saurions, comme nous

l'avons fait pour les âges précédents, retracer la vie de chacun des auteurs ecclésiastiques qui s'y sont fait connaître, encore moins entrer dans le détail de leurs innombrables écrits [1]. Nous nous contenterons donc de passer brièvement en revue les écrivains les plus connus dans les diverses branches de la théologie protestante, et ici trouveront place bien des noms honorables que nous n'avons pas eu l'occasion de mentionner jusqu'à présent.

Nous ne reviendrons pas sur l'obligation où les défenseurs de la réforme se trouvèrent de combattre les affirmations sur lesquelles le catholicisme avait fondé son édifice religieux. Dans quelque champ que s'exerce le talent ou la verve de l'écrivain protestant au XVI[me] siècle, qu'il s'agisse d'exégèse, de critique sacrée, d'histoire ou de dogmatique, l'on retrouve toujours en lui l'apologiste et le polémiste. Le courant qui entraînait dans ce sens la littérature protestante est si prononcé que jusqu'à la fin du XVII[me] siècle, on ne cesse de se livrer avec ardeur à la polémique contre le catholicisme, témoin en Allemagne, J. Gerhard († 1637) [2], A. Calov, Nicolas Hunnius († 1643); en Hollande, Hoornbeck († 1666), Spanheim; en France, Daniel Chamier, savant auteur du *Panstratiæ catholicæ opus* († 1621), Claude († 1687) et P. Jurieu († 1713), tous deux vaillants antagonistes d'Arnaud et de Bossuet, etc.

L'arme la plus puissante que les protestants eussent entre les mains pour attaquer l'Église romaine, était l'Écriture sainte, à leurs yeux source unique de la vérité révélée. On comprend de là le développement remarquable que reçut à cette époque la théologie exégétique, et le soin avec lequel on se mit à étudier les langues sacrées.

Parmi les exégètes du XVI[me] siècle, il faut citer en Allemagne, après Luther et Mélanchthon, Bucer († 1551), Strigel († 1569), J. Brenz réformateur de la Souabe († 1570), Flacius, J. Camerarius, humaniste

[1] Nous ne pouvons mieux faire à ces deux égards que de renvoyer nos lecteurs à la *Real-Encyclopädie* de M. Herzog (1[re] et 2[me] éditions), et nos lecteurs de langue française, en particulier, à l'*Encyclopédie des Sciences religieuses,* dont M. le professeur Lichtenberger vient d'achever la publication; enfin, à la *France protestante,* dont M. Henri Bordier publie en ce moment une seconde édition fort complète et enrichie de nouveaux et nombreux documents.

[2] C'est l'auteur du grand ouvrage intitulé : *Doctrina catholica et evangelica, quam ecclesiæ Augustanæ confessioni addictæ profitentur, ex Romano-catholicorum scriptorum suffragiis confirmata,* 3 vol., 1634.

et théologien († 1574), M. Chemnitz († 1586), Chytræus († 1600), disciple favori de Mélanchthon ; dans l'église réformée, après Calvin et Zwingli, Œcolampade, C. Pellican, qui enseigna le grec et l'hébreu à Zurich, Th. de Bèze, A. Marlorat († 1562) dont le commentaire sur les écrits du Nouveau Testament paru en 1561 a été souvent réimprimé, F. du Jon ou Junius († 1602), philologue distingué de l'aveu même de ses adversaires, etc. Au XVII^me^ siècle, Aug. Pfeiffer († 1698) à Leipsick, se fait remarquer par ses travaux exégétiques ; à Wittenberg c'est Er. Schmidt († 1637), qui traduit en latin le Nouveau Testament, et A. Calov ; à Strasbourg, J. Fischer ou Piscator († 1625), traducteur de la Bible et ami de Th. de Bèze, et S. Schmidt († 1696); etc. A Genève, Jean Diodati († 1649), auteur de la version italienne de la Bible. En Angleterre, Pearson († 1686) et Polus réunissent dans des collections connues sous le nom de « Critiques sacrés, » les études exégétiques les plus substantielles de leurs prédécesseurs, principalement dans l'église réformée, pendant que Pococke († 1691) à Oxford, et Lightfoot († 1695) à Cambridge, se consacrent à la littérature biblique et thalmudique. Parmi les commentateurs hollandais, citons Drusius († 1616), l'exégète le plus érudit de son époque pour l'Ancien Testament, l'orientaliste L. de Dieu († 1642), Cocceius († 1669), son disciple Vitringa († 1716), le célèbre interprète d'Esaïe, Grotius († 1645) et J. Leclerc († 1736), les plus illustres représentants à cette époque de l'école historique et grammaticale en matière d'exégèse.

Un nombre considérable de savants se livrèrent plus spécialement encore à l'étude des langues sacrées. Tels furent au XVI^me^ siècle J. Förster († 1556), Avenarius († 1576), auteurs de lexiques hébreux, Flacius, qui publia une *Clavis scripturæ sacræ* remarquable pour l'époque, S. Münster († 1552) à Bâle, Castellion († 1563) à Genève, etc. Au XVII^me^ siècle, la philologie sacrée fait de très grands progrès. S. Glassius († 1656), à Iéna, publie sa *Philologia sacra* (ouvrage qui demeura longtemps classique dans le genre); J. Lankisch entreprend la composition d'une concordance de la Bible dans les langues originales. C'est alors que les « puristes, » dans l'intérêt du dogme de l'inspiration absolue des Écritures, soutenaient aveuglément la pureté de l'idiome du Nouveau Testament, prétendu classique.

L'église réformée eut la gloire de posséder d'illustres hébraïsants, et d'abord les deux Buxtorf à Bâle. Jean Buxtorf, le père († 1629), fut

l'initiateur dans l'étude de la littérature rabbinique. Son fils, Jean Buxtorf († 1664), dont l'érudition hébraïque et rabbinique était tout aussi profonde, continua ses travaux, acheva plusieurs de ses ouvrages, et soutint comme lui la thèse de la divinité des points-voyelles et des accents de l'Ancien Testament. On doit à ces savants, entre autres écrits de la plus grande valeur, un dictionnaire chaldéen, thalmudique et rabbinique, un *Thesaurus grammaticus linguæ hebraïcæ,* une concordance hébraïque de la Bible, etc. D'autres philologues rivalisèrent de zèle et d'érudition avec les Buxtorf. Ce furent Hottinger († 1667) à Zurich, Walton († 1661), l'éditeur de la « Polyglotte de Londres, » Castell († 1685) à Cambridge, auteur du lexique en sept langues joint à cette collection; Vorstius († 1676) à Berlin, qui le premier mit en lumière le caractère oriental du grec dans lequel est écrit le Nouveau Testament; Jacques Cappel († 1624) à Sedan, et surtout son frère Louis († 1658) à Saumur, qu'on a surnommé « le grand oracle des hébraïsants [1] » et qui réfuta victorieusement la thèse des Buxtorf sur l'inspiration des points-voyelles. Citons encore dans le champ de l'archéologie et de l'histoire bibliques, en Angleterre, Selden († 1654), jurisconsulte profondément versé dans l'étude de l'antiquité sacrée, Spencer († 1693), qui rechercha les origines de la législation mosaïque en Égypte et dans les religions païennes; en Allemagne, Eisenmenger († 1704), adversaire passionné des Juifs; en France, S. Bochart († 1667), l'auteur de la « Géographie sacrée, » etc.

Après la Bible, c'est l'histoire de l'Église chrétienne qui devait offrir le plus de ressources et fournir les plus abondants matériaux aux réformateurs et à leurs disciples pour le but apologétique et polémique qu'ils poursuivaient. Accusés d'être des révolutionnaires et des novateurs, les protestants prouvent, l'histoire en main, que, loin d'avoir abandonné ou faussé les principes de Jésus-Christ et de ses apôtres, ils sont leurs seuls véritables successeurs; qu'en réalité ce sont eux qui sont les anciens, les représentants de la primitive Église, que c'est la papauté qui a modifié du tout au tout l'enseignement religieux du Maître, défiguré, rabaissé sa morale, transformé et matérialisé le culte qu'il avait établi.

L'historien le plus éminent du XVI[me] siècle est Matthias Flacius

[1] *France protestante,* 2[me] édition, t. III, p. 728.

(✝ 1575), le principal auteur des « Centuries de Magdebourg. » Malgré les déficits de cette vaste compilation au point de vue de la méthode et de la critique des sources, malgré les erreurs qu'elle renferme, en dépit même de son but trop exclusivement polémique, cet ouvrage n'en est pas moins fort remarquable pour l'époque. Flacius s'était fait connaître auparavant par son « catalogue des témoins de la vérité dans tous les siècles de l'Église chrétienne. » Chez les réformés, Th. de Bèze écrivit l'histoire des églises protestantes françaises, et Crespin, son immortelle « histoire des martyrs. »

Au XVIIme siècle, un nombre considérable de théologiens se livrent à l'étude de l'histoire ecclésiastique. Dans l'église réformée, c'est Hospinien (✝ 1626) et Heidegger (✝ 1698) à Zurich, Vossius (✝ 1649) à Amsterdam, Hottinger, le savant orientaliste, qui publia en 1651-67, le premier essai d'histoire générale de l'Église qui ait paru depuis les Centuries de Magdebourg, Fr. Spanheim (✝ 1648), Duplessis-Mornay (✝ 1623), qui écrivit une histoire de la papauté sous le titre de « Mystère d'iniquité, » David Blondel (✝ 1655), qui démontra l'inauthenticité des « fausses décrétales[1], » J. Daillé (✝ 1670), l'auteur d'un traité sur l'emploi des Saints Pères dans les différends en matière de religion, J. Basnage (✝ 1723), qui composa une histoire de la « religion » des églises réformées et celle de l'Église « depuis Jésus-Christ, » vrai trésor d'érudition, Cl. Saumaise (✝ 1653), l'auteur du savant et volumineux ouvrage contre la suprématie papale, etc. Citons en Angleterre, Usher (✝ 1655), qui étudia l'histoire des églises de la Grande-Bretagne, Dodwell (✝ 1711), célèbre par ses « dissertations sur Cyprien, » Bingham (✝ 1623), connu par ses *Origines ecclesiasticæ*, Cave (✝ 1713), dont l'œuvre la plus importante est une « histoire littéraire des écrivains ecclésiastiques. » En Allemagne, G. Calixte (✝ 1656), et l'école syncrétiste s'efforcèrent de traiter avec impartialité les questions historiques. C'est dans cet esprit que travaillèrent Rechenberg, Kortholt (✝ 1694), Sagittarius (✝ 1694), Seckendorf (✝ 1692), etc., tandis qu'Arnold (✝ 1714), poussant l'impartialité à l'extrême, faisait l'apologie de tous les hérétiques que l'Église avait condamnés depuis son origine.

Quant à la dogmatique[2], on a vu que dans l'origine elle était

[1] Voy. t. III, p. 179 ss.
[2] Voy. Bouvier, art. *Dogmatique (Encyclopédie des sciences religieuses).*

demeurée étrangère aux formes surannées de la scolastique. Parmi les théologiens dogmatistes qui, pour la simplicité, se rapprochèrent le plus des réformateurs, nous trouvons Chemnitz († 1586) dans ses *Loci theologici* et son judicieux examen du concile de Trente, Hypérius († 1564), auteur d'un remarquable manuel de théologie systématique, Bullinger de Zurich († 1575), le calviniste Zanchi († 1590), etc. Mais la dogmatique, en dépit des sages avis de Mélanchthon [1], ne tarda pas, comme on l'a vu, à être envahie de nouveau par le scolasticisme, d'où résulta pour elle au XVIIme siècle un temps d'arrêt dans son développement. A ce mouvement prétendu scientifique, l'orthodoxie luthérienne eut une grande part. Il suffit à cet égard de rappeler les noms de L. Hutter († 1616), de Hulsmann († 1661), de Quenstedt († 1688), de Calov († 1686), etc. Tout autre fut la tendance de de Conrad Horney († 1649), disciple de G. Calixte, qui montra la nécessité de distinguer la morale de la dogmatique. Dans l'église réformée, le polonais Makowski qui y avait été, comme on l'a vu, l'introducteur de la méthode scolastique, fut suivi dans la même voie en Hollande, par Gomar, Hoornbeck, Desmarets († 1673), Voët († 1676) ; en Allemagne, par Alstedt († 1638), Wendelin († 1652) ; en Suisse, par Heidegger, François Turretin († 1687) ; en France, par P. Du Moulin († 1658), etc.

Parmi les théologiens qui se maintinrent en dehors de ce mouvement rétrograde, il faut citer dans l'école arminienne Épiscopius († 1640), Grotius, Limborch († 1712); dans celle de Cocceius († 1669), Burmann († 1679) et Van Till; enfin dans celle de Moïse Amyraut († 1664), disciple de Caméron (†1626), Laplace († 1665) et Pajon († 1685).

Quant à la morale, elle fut fort négligée comme science au XVIme siècle et au début du XVIIme [2]. Les traités de morale n'étaient souvent, comme celui de Paul d'Eitzen (*Ethicæ doctrinæ libri* IV, 1571) que des catéchismes étendus où l'on suivait volontiers l'ordre du décalogue dans l'exposé des vertus chrétiennes [3]. Si l'on met à part l'école mys-

[1] *Ideo dixi, unum quoddam philosophiæ genus eligendum esse, quod quam minimum habeat sophistices, et justam methodum retineat : talis est Aristotelis doctrina* (*Corpus ref.*, XI, 282). Voy. Gieseler, III, 2, 413 ss.

[2] Gieseler, III, 2, 419.

[3] Dorner, *Real-Encycl.*, 2me édition, IV, 361 ss.

tique des Weigel, des J. Arndt, des Spener, etc., on peut dire que dans l'église luthérienne, jusqu'à l'époque de G. Calixte, et dans l'église réformée, jusque dans la première moitié du XVII[me] siècle, la morale, généralement jointe à la dogmatique, fut traitée comme celle-ci d'après la méthode scolastique. Parmi les moralistes fidèles à ce principe, on peut citer Th. Venatorius, à Nuremberg, qui, dans son ouvrage *de virtute christiana* paru en 1529, fut un des premiers à la présenter sous une forme systématique; Voët, Chytræus, Witzius († 1708), L. Daneau, qu'on a surnommé le Nicole protestant († 1595), La Placette, prédicateur d'une morale éclairée autant que sévère († 1718), B. Pictet, le respectable auteur de « l'art de bien vivre » († 1724), etc. Il était réservé aux protestants réformés d'élever la morale au rang d'une science; c'est ce que firent G. Amès († 1633) à Franecker, A. Walæus et surtout Moïse Amyraut, le célèbre auteur de la « morale chrétienne, » ouvrage très étendu [1] et d'une profonde érudition.

Les théologiens protestants de cette époque, à de rares exceptions près, se sont voués avec ardeur à l'art de la chaire. On sait que la puissance oratoire de Luther, de Zwingli, de Calvin, de Farel, de Th. de Bèze, etc., ne fut pas l'un des moindres éléments de leurs succès contre le catholicisme. Les églises françaises en particulier, soit dans la mère-patrie, soit à l'étranger, où la persécution dispersa leurs pasteurs et leurs théologiens, se sont illustrées dans l'éloquence sacrée. Dans leurs rangs se distinguent Claude, Jurieu, Lefaucheur († 1657), Bosc († 1692), Mestrezat († 1657), P. Du Moulin, Ancillon († 1692), et bien d'autres encore, mais avant tous, Jacques Saurin († 1730), l'éminent orateur du Refuge, que sous plusieurs rapports on n'a pas craint de comparer à l'évêque de Meaux [2].

En retraçant, comme nous l'avons fait dans ces deux derniers chapi-

[1] Il parut en 1652-1660, en six volumes in-8°, de 650 à 800 pages chacun.

[2] Cette longue énumération d'auteurs et d'ouvrages, dont le plus grand nombre ne me sont connus que par le jugement des experts dans ces diverses branches des sciences religieuses, m'a paru nécessaire pour témoigner de la vive impulsion qu'aux XVI[me] et XVII[me] siècles la réforme leur avait déjà donnée. Comme complément de ce tableau, j'y devrais ajouter les noms et les écrits de quelques déistes anglais de la fin de cette période. Mais comme ils ne firent école qu'au XVIII[me] siècle il m'a semblé préférable de ne les introduire que plus tard, en exposant les principes de la théologie naturelle dont ils furent les précurseurs.

tres, l'histoire de l'ancienne théologie protestante, nous croyons n'avoir déguisé aucune de ses imperfections; nous n'avons dissimulé ni les variations, ni les inconséquences de ceux qui furent officiellement chargés de la formuler, ni ce que leur enseignement présentait encore d'étroit, d'erroné ou de dangereux, ni ce qu'il y avait parfois d'amer dans leur polémique, de pointilleux et de sec dans leur argumentation. Mais nous espérons avoir fait comprendre en même temps, comment la plupart de ces imperfections doivent être surtout imputées au temps et aux circonstances, comment, au lendemain d'une scission que le despotisme de Rome avait rendue inévitable, les docteurs protestants, placés entre une église qui les attaquait à outrance, des peuples qui les comprenaient à peine et les soutenaient faiblement et des esprits turbulents tout prêts à compromettre leur cause, ballottés entre le but à atteindre et les obstacles qu'ils rencontraient, durent souvent hésiter, tâtonner, pécher tantôt par défaut, tantôt par excès, tantôt respecter des erreurs pour le moment inoffensives, tantôt combattre des maximes justes en elles-mêmes, mais faussées par l'abus que l'Église en faisait. A considérer les choses superficiellement, celle-ci semblait, à quelques égards, avoir raison contre les réformateurs, tenir, par exemple, en ce qui concernait les œuvres, plus de compte des préceptes de l'Évangile, mieux reconnaître la puissance et les droits du libre arbitre, mieux rappeler à l'homme la nécessité de ses propres efforts. Mais, exploitant ces principes au profit de sa domination, l'Église en tirait les conséquences les plus déplorables, elle semblait ne relever l'homme que pour fonder l'empire du prêtre. Pour combattre avec succès ces conséquences erronées, les réformateurs s'attaquèrent au principe; pour mieux détrôner l'idole, ils renversèrent le piédestal.

C'est ainsi que leur doctrine, imparfaite comme elle l'était encore, fut un immense progrès, par cela même qu'elle leur servit à ruiner une tyrannie ennemie de tout progrès. Par elle, ou du moins sous son influence, dans une notable partie de l'Europe, fut dompté le despotisme temporel et spirituel des évêques romains, l'autorité cléricale fut restreinte dans de justes bornes, le troupeau recouvra une partie de ses droits, la richesse publique, stérilement accumulée dans les cloîtres, trouva une plus juste répartition et un meilleur emploi, le culte se spiritualisa, la morale devint à la fois plus humaine et plus pure, enfin pour nous attacher spécialement au sujet qui vient de nous occuper,

la théologie s'anima d'une vie nouvelle, s'enrichit de nouveaux et savants travaux. La Bible, étudiée dans les langues originales, fut mieux comprise, l'esprit en fut mieux revêtu, l'exégèse, sans renoncer autant qu'il l'eût fallu, à des méthodes vicieuses, s'attacha davantage au sens naturel, s'asservit moins à celui de la tradition. De nouvelles universités, de nouvelles académies, fondées dans les pays où la réformation avait pénétré, donnèrent une nouvelle fécondité à toutes les branches des connaissances humaines. L'instruction du peuple, enfin, si longtemps négligée ou entravée par le clergé, fut l'objet particulier des soins des réformateurs. Tout en parlant aux savants la langue de la science, ils s'adressèrent à la multitude dans leurs sermons, leurs catéchèses, leurs manuels, leurs nombreuses publications populaires. Ils voulurent que Dieu fût prié, loué, prêché dans la langue du peuple, qu'avec les fonds confisqués aux couvents, de nombreuses écoles chrétiennes fussent érigées, qu'en un mot l'instruction devînt le patrimoine de tous. On a célébré, à juste titre, l'impulsion que la renaissance avait donnée à l'esprit humain; la réforme lui en donna une non moins puissante, mais surtout plus générale et plus féconde.

---

## TROISIÈME SECTION

# HISTOIRE INTÉRIEURE

## CATHOLICISME

# INTRODUCTION

Nous avons dû dans la précédente section retracer avec quelque détail l'histoire intérieure des églises protestantes de 1520 à 1700. C'était dans l'ordre religieux une création nouvelle. Il fallait montrer comment, après leur séparation, ces églises s'étaient constituées, dans quels rapports elles se trouvèrent placées avec les États qui les protégeaient, les formes de gouvernement, de culte qu'elles adoptèrent, les règles de discipline et de mœurs qu'elles se prescrivirent, les dogmes qu'elles opposèrent à l'église romaine, ceux qu'elles lui empruntèrent, et les débats auxquels ces dogmes donnèrent lieu dans leur propre sein.

L'histoire intérieure du catholicisme nous occupera bien moins longtemps. Ses institutions, héritées du moyen âge, et auxquelles elle se piquait de demeurer invariablement fidèle, nous sont pour la plupart déjà connues; nous n'aurons guère à décrire que les changements qu'elles subirent par le contre-coup du schisme protestant.

Une des premières pensées de l'église catholique, aussitôt que ce schisme eut éclaté, fut de regagner dans les pays lointains le terrain qu'elle venait de perdre en Europe. Plus que jamais elle stimula le zèle de ses missionnaires, elle les lança sur toutes les mers que venaient de s'ouvrir les vaisseaux espagnols et portugais. En Asie, en Afrique, dans le Nouveau Monde, elle fonda des églises plus ou moins florissantes.

Mais ces conquêtes éloignées, que nous retracerons ailleurs, ne pouvaient la dédommager des revers qu'elle venait de subir en Europe, et de ceux dont elle était encore menacée. Elle tenta non seulement de conserver les pays qui lui restaient encore attachés, mais encore de

reconquérir, s'il était possible, ceux qui avaient secoué son joug. C'est l'œuvre à laquelle nous l'avons vue se livrer avec une ardeur infatigable, et c'est pour en préparer le succès que furent calculées les nouvelles mesures et les nouvelles institutions que nous lui verrons adopter.

# CHAPITRE I

## GOUVERNEMENT ECCLÉSIASTIQUE

Tant que l'on conserva quelque espoir de ramener les protestants dans le sein de l'Église, plusieurs docteurs catholiques pensèrent qu'on ne pourrait mieux y parvenir, qu'en limitant, même dans l'ordre spirituel, l'autorité excessive des papes, et des conseils leur furent donnés à ce sujet, non seulement par des prélats gallicans, ou par ceux qui avaient rédigé les « griefs de la nation allemande, » mais par des prélats italiens, et même par des membres du sacré collège, Contarini par exemple, et quelques autres cardinaux que Paul III avait chargés de s'enquérir des moyens de terminer le schisme[1].

A mesure cependant que l'on se désabusa sur ce point, et que l'on perdit tout espoir d'éviter une rupture, les partis se dessinèrent plus nettement, l'abîme qui les séparait se creusa d'une manière plus profonde. Tout ce qui visait à l'indépendance passa dans le camp protestant; tous les partisans de l'autorité, tous ceux qui en sentaient le besoin, se serrèrent plus que jamais autour du souverain pontife; la papauté fut toujours davantage considérée comme le palladium de l'unité catholique; et s'il demeura dans le sein de l'Église, quelques partisans du catholicisme gallican, quelques sectateurs des Gerson, des Pierre d'Ailly, leur influence, partout ailleurs qu'en France, fut de plus en plus paralysée, et ils n'osèrent plus que fort timidement avancer des maximes qui, aux yeux de la plupart de leurs coreligionnaires, avaient l'apparence d'un acte de trahison. L'attachement au saint siège passa pour le signe

[1] Ranke, I, 201.

caractéristique des adversaires les plus sérieux du protestantisme. « Il y avait eu jusqu'alors, dit Ranke [1], dans l'église catholique un levain de protestantisme qui disparut depuis ce moment. » En un mot, si le schisme du XVI[me] siècle eut pour effet de soustraire à la domination des papes une partie de l'Europe, elle accrut d'autant plus leur autorité dans les États qui leur étaient demeurés fidèles.

Nulle part ce fait ne se dessine plus nettement que dans l'histoire, et surtout dans le résultat du concile de Trente, de cette « Iliade du XVI[me] siècle, » comme l'appelle Fra Paolo Sarpi, l'un de ses historiens [2].

On se souvient dans quel but ce concile avait été primitivement réclamé et dans quel sens il avait été décrété. Il s'agissait d'éteindre le schisme protestant par une réforme efficace et complète de l'Église, opérée tant dans son chef que dans ses membres, et qui aurait eu pour but, en particulier, de faire disparaître les justes griefs auxquels les papes avaient donné lieu dans leur administration. Il s'agissait de faire ce que n'avaient pu les conciles de Pise, de Constance et de Bâle, et en présence des plaies toutes récentes et encore saignantes de l'Église, d'arracher aux pontifes romains ce que jamais jusqu'ici ils n'avaient voulu accorder. C'était dans ce sens que Luther et ses partisans en avaient, dès l'origine, appelé à un concile général, que les diètes d'Allemagne avaient itérativement et hautement fait entendre la même demande ; c'était dans ce sens et pour ce but que Charles-Quint s'était engagé auprès des villes et des principautés à en obtenir la réalisation. Les papes, d'autant plus inquiets sur les résultats probables d'une telle assemblée, firent tous leurs efforts pour en empêcher ou en ajourner la convocation. Clément VII (1523-1534), pendant toute la durée de son pontificat, employa tout ce qu'il avait d'adresse à éluder, sous une foule de prétextes, les demandes pressantes des souverains. Tantôt il voulait le concile à Rome ou en Italie, où il savait que ni Charles-Quint, ni les protestants ne l'accepteraient, tantôt il y mettait des conditions auxquelles il savait que jamais les protestants ne voudraient consentir. Paul III suivit d'abord cet exemple, et ne céda enfin que lorsque Charles eut annoncé sa résolution d'assembler lui-même le concile ; ce

[1] Ibid., II, 144.

[2] *Concilii Tridentini Canones et decreta,* Bassano, 1727. Fra Paolo Sarpi, *Istoria del Concil. Trident.* Ce Concile, qui eut à fixer la doctrine et la discipline catholiques en contraste avec celles de la réformation, ne nous occupera pour le moment qu'en vue du degré d'autorité qu'il attribua aux évêques de Rome.

fut alors (11 juillet 1542) que Paul lança la bulle de convocation à Trente. Vu les exigences de l'empereur, l'époque et le lieu étaient habilement choisis. Le Tyrol, par sa population toute montagnarde, a toujours été, de même qu'en Suisse les Waldstetten, attaché au catholicisme le plus arriéré ; la ville de Trente, en outre, quoique ville impériale, était, par sa population et sa situation, une ville italienne plus qu'allemande. Quant à l'époque, c'était le moment où l'empereur, en paix avec la France, s'apprêtait à subjuguer ses sujets protestants, et où, absorbé par les préparatifs de cette entreprise, il ne pourrait veiller aux affaires du concile.

Paul sut en outre si bien profiter des difficultés que les circonstances politiques firent naître, que le concile ne s'ouvrit effectivement que trois ans après, en vertu du traité de Crespy (le 13 décembre 1545). Toute son adresse se porta depuis ce moment sur les moyens d'y exercer l'influence la plus décisive, et d'y paralyser celle des prélats indépendants. Non content d'y présider par ses légats qui déclarèrent dès l'abord que le concile étant convoqué par le pape, la déférence la plus entière était due à ses représentants, il nomma une congrégation de cardinaux et d'officiers de sa cour, pour veiller sur l'assemblée et diriger ses démarches, et soutint une correspondance active, soit avec cette congrégation, soit avec ses légats. Deux fois par semaine, chose nouvelle pour le temps, ses courriers allaient et venaient de Rome à Trente, ce qui faisait dire aux prélats français que le Saint-Esprit arrivait à jour fixe à Trente dans la malle de ce courrier. Il avait eu soin de convoquer un nombre assez grand de prélats italiens pour qu'ils eussent toujours la majorité dans les votations [1], et comme parmi eux il s'en trouvait de trop pauvres pour soutenir longtemps les frais de représentation auxquels les obligeait leur séjour à Trente, Paul, sous prétexte de soutenir l'honneur du concile, avait mis à la disposition de ses légats une somme destinée à les défrayer et à les maintenir dans des dispositions favorables au saint-siège [2] ; en outre, il les avait tous exemptés pendant leur

[1] On comptait dans le concile 187 prélats italiens, 26 français, 31 espagnols, 6 grecs et 1 ou 2 de chacune des autres nations; ainsi les italiens en formaient les deux tiers. Il n'y eut pendant longtemps qu'un seul secrétaire, nommé par les légats et qui rédigeait les décrets dans leur sens (Ranke, I, 370).

[2] Selon Fra Paolo, plus de quarante d'entre eux recevaient du pape 30 ou 40 écus par mois.

séjour à Trente des décimes qu'ils avaient à lui payer. Mais il n'eût servi de rien de s'assurer la supériorité du nombre, si, comme dans les conciles de Bâle et de Constance, on eût voté par nations. Aussi fit-il décider par l'influence de ses légats qu'à l'exemple du dernier concile, celui de Latran, on voterait par têtes, en sorte que les prélats des trois nations, même réunis, furent toujours en minorité.

On s'aperçut bientôt de l'effet de ces adroites mesures [1]. Quelques prélats, surtout du parti français, avaient demandé qu'au titre de *sacrosancta synodus* que la bulle du pape avait donné au concile, on joignît ces mots : *ecclesiam universalem repræsentans.* Mais les légats, se souvenant que cette épithète avait été, dans des vues peu autoritaires, donnée aux conciles de Constance et de Bâle, représentèrent qu'elle était trop ambitieuse, qu'elle pourrait prêter aux mauvaises interprétations des protestants, et ils réussirent ainsi à faire écarter des expressions qui eussent rehaussé la dignité du concile aux dépens de celle du pape, et à en faire insérer d'autres qui consacraient la primauté de celui-ci (*præsidentibus in eâ tribus apostolicæ sedis legatis* [2]).

L'empereur, toujours sérieusement préoccupé de ses vues pour la réforme ecclésiastique qui devait, espérait-il, ramener les protestants [3], avait fait demander par les députés de ses États que l'on commençât par l'œuvre de la réforme ecclésiastique, disant qu'on ne pouvait toucher utilement aux dogmes, que l'on n'eût extirpé les abus d'où les hérésies étaient nées, que tant que durerait le scandale produit dans le monde par la corruption de l'Église, on ne croirait rien de tout ce qu'enseignerait le clergé, et qu'enfin, différer de traiter de la réforme serait vouloir passer pour incorrigible. Rien ne pouvait moins convenir au pape, qui donna à ses légats des instructions toutes contraires, fondées sur ce que la réforme n'était que l'objet secondaire du concile. Les légats, profitant des préoccupations guerrières de Charles, firent donc décréter que, le concile étant assemblé pour la condamnation des hérésies, on traiterait en même temps du dogme et de la réforme, et même dans les premières sessions on s'occupa presque exclusivement du dogme, savoir de l'Écriture sainte, de la tradition, de la justification,

[1] Fra Paolo, *Hist. du Conc. de Trente,* I, 247.
[2] Gieseler, III, 2, 507.
[3] Fra Paolo, I, 254.

du péché originel, des sacrements, etc. Il en fut ainsi pendant près de quinze mois, tant les légats avaient l'art de faire traîner en longueur ces discussions pour éloigner d'autant plus le moment où l'on s'occuperait sérieusement des réformes.

Malgré toutes ces précautions, tant que le concile était assemblé dans une ville impériale, le pape n'était nullement rassuré sur l'issue qu'il pourrait avoir; ses craintes venaient tout à l'heure d'être augmentées encore par une discussion qui s'était élevée sur la pluralité des bénéfices et l'obligation des résidences; empêcher le cumul, c'était ôter à la cour de Rome le moyen de récompenser par de nouvelles dignités les cardinaux et les évêques les plus favorables à son autorité, c'était lui enlever un de ses plus précieux moyens d'influence. Aussi Paul III profita-t-il du bruit répandu d'une maladie pestilentielle qui venait de se déclarer aux environs de Trente, et de la frayeur extrême qu'elle avait causée aux prélats, pour faire proposer et voter la translation du concile à Bologne, ce qui fut décidé le 11 mars 1547. Informations prises, on sut que dans la plus grande paroisse de Trente, il n'était mort pendant toute une semaine qu'un hydropique et un enfant [1]. N'importe, il n'y eut que les prélats impériaux au nombre de quinze évêques, deux archevêques et un cardinal, qui demeurèrent à Trente; tous les autres, les légats en tête, quittèrent la ville et allèrent tenir leurs sessions à Bologne. En vain l'empereur exprima-t-il son mécontentement, en vain dans la diète du 15 janvier 1548 tenue à Augsbourg, insista-t-il sur la nécessité de terminer le schisme, si on ne le pouvait par un concile, du moins par d'autres moyens, en vain, revendiquant lui-même l'autorité spirituelle qu'il refusait au concile ainsi transféré, fit-il rédiger l'*Intérim* d'Augsbourg, Paul demeura inébranlable, les prélats tinrent à Bologne deux nouvelles sessions, insignifiantes il est vrai, dans lesquelles il ne fut pas une seule fois question de réformes [2].

Jules III, son successeur, plus docile aux intentions de Charles, alors vainqueur en Allemagne, et au risque de déplaire au roi de France qui était en guerre avec l'empereur, transféra de nouveau le concile à Trente en mai 1551. Mais au milieu de la seizième session (le

[1] Fra Paolo, 486 ss.
[2] *Conc. Trid.*, sess. 9 et 10.

28 avril 1552), Maurice de Saxe et ses alliés protestants ayant envahi Augsbourg, le saint-père affecta de croire que les prélats, quoique à soixante lieues du théâtre de la guerre, n'étaient plus en sûreté à Trente, et en dépit de l'empereur, déclara le concile suspendu pour deux ans. Cette fois l'empereur, humilié par sa défaite, n'était plus en état de dicter des lois au pontife ; les protestants victorieux, après avoir obtenu le traité de Passau, étaient moins que jamais disposés à se soumettre ; Charles lui-même abdiqua le trône en 1555. Le pape alors régnant, Paul IV, ne se pressa point de faire cesser la suspension. Un jour qu'on lui parlait de quelques mesures à proposer dans le concile général, il s'écria en colère qu'il n'avait pas besoin de concile, qu'il était au-dessus de tous, et que s'il en fallait un, il ne le tiendrait jamais qu'à Rome, que d'ailleurs l'inquisition était selon lui le seul moyen de faire cesser tous les différends. Il ne laissait pas cependant de parler quelquefois d'un concile et d'une réforme sévère à opérer dans toute la chrétienté ; mais on était persuadé à Rome, dit Fra Paolo[1], que Paul ne parlait tant de cette convocation que pour qu'on ne lui en parlât pas et ne grossissait tant la voix au sujet de la réforme que pour inspirer aux laïques et aux princes la crainte qu'elle ne se fît aussi à leurs dépens. Pie IV, son successeur (1559-1566), quoique plus conciliant que lui, n'était, malgré tous ses beaux discours, guère mieux disposé à la reprise du concile. Bref, les deux années de suspension décrétées en 1552 se changèrent en dix années, et elles se seraient prolongées encore bien davantage sans les nouveaux progrès du protestantisme en France, en Écosse et dans les Pays-Bas, depuis 1560. Les souverains de ces trois États pressaient plus que jamais la reprise de l'assemblée comme unique moyen d'étouffer le schisme. Dans le cas où le pape s'y refuserait, le clergé et la cour de France menaçaient d'assembler un concile national. « Il était absurde, en effet, disait à ce sujet l'évêque de Valence, d'attendre l'eau du Tibre pour éteindre l'incendie de Paris, tandis qu'on avait à sa portée l'eau de la Seine et de la Marne, » et la cour entrait déjà dans ces raisons. Les états-généraux de Pontoise, le colloque de Poissy et l'édit de Janvier prouvaient que ce n'était pas là seulement une menace. Pie IV, craignant un exemple qui aurait pu trouver des imitateurs, se décida enfin, d'après l'avis du

[1] Fra Paolo, II, 37.

sacré collège, à convoquer de nouveau le concile à Trente, le 18 janvier 1562 [1], ayant soin, malgré l'avis de l'empereur, de le faire déclarer une simple *continuation* du précédent, dont les décrets n'avaient rien eu de bien attentatoire à l'autorité papale. Le nombre des évêques présents qui n'avait été jusque-là que de 102, s'éleva à 250, sans compter les abbés et d'autres dignitaires.

Quelques-unes des questions de réforme éludées dans les sessions précédentes, reparurent nécessairement dans ces nouvelles séances. Mais le pape, grâce à sa majorité d'évêques italiens, s'en tira sans trop de désavantage. D'ailleurs, les temps étaient changés. L'abdication, puis la mort de Charles-Quint, roi d'Espagne en même temps qu'empereur, simplifiaient la question pour le saint-siége, qui n'avait pas à conserver les mêmes égards pour Ferdinand Ier, son successeur en Allemagne. De plus, le schisme protestant que, du temps de Charles, on avait cru pouvoir encore prévenir, était maintenant consommé. La paix d'Augsbourg de 1555 avait légalement établi et reconnu l'Église protestante en Allemagne. Il ne s'agissait plus de ramener les dissidents par des réformes, mais plutôt de se munir contre leur principe, en renchérissant sur les maximes ultramontaines. La question était donc maintenant entre le constitutionnalisme et l'absolutisme, entre l'épiscopat et la papauté. Or, le représentant naturel du gallicanisme dans le concile, le cardinal de Lorraine dut lui-même reconnaître que la garantie la plus sûre du catholicisme contre les églises nouvelles était dans son unité ; c'est ce qui assura la victoire des maximes ultramontaines, ainsi que nous allons le voir par divers décrets du concile.

Les évêques espagnols, jaloux des privilèges des cardinaux, dont la plupart n'avaient que le rang de prêtres et de diacres, et voulant se soustraire eux-mêmes aux abus du despotisme papal, proposèrent de reconnaître que Christ ayant lui-même institué les évêques, ils étaient, de droit divin, supérieurs aux prêtres et aux diacres. Ils furent approuvés par les prélats français. Mais les italiens emportèrent la balance; le concile reconnut qu'à la vérité les évêques tenaient la principale place dans l'Église, mais ajouta qu'ils l'occupaient sous l'autorité du pape; ce qui revenait à peu près à en faire de simples délégués de la cour de Rome. D'autres discussions, non moins

[1] *Conc. Trid.*, sess. 16.

importantes, se terminèrent de même à l'avantage de la papauté. Il s'agissait de savoir si le droit d'initiative dans les conciles appartenait au pape seul. Les évêques espagnols s'élevèrent à ce propos contre l'expression usitée : *Proponentibus legatis*, qui semblait refuser à d'autres qu'aux représentants du saint-siége le droit de rien proposer. Le pape s'en tira par un subterfuge. Il déclara que chacun était libre de demander et de dire ce qu'il lui était permis de dire et de demander, mais il évita soigneusement de se servir du mot *proposer*, et les évêques espagnols durent se montrer satisfaits. De même quant à la question de la pluralité des bénéfices qui reparut dans les dernières sessions, Morone, légat du pape, président du concile, homme plein d'habileté, eut soin de mêler la réforme des cardinaux avec celle des évêques, beaucoup moins intéressés dans cette réforme, puisqu'ils profitaient moins de l'abus en question; peu de prélats comprirent la portée de la clause qui fut insérée, en sorte que cet écueil fut encore évité. L'empereur lui-même, fatigué d'une comédie qui traînait tant en longueur, se laissa persuader par Morone que les princes réussiraient beaucoup mieux dans leurs demandes de réformes, en traitant directement avec le saint-siége, et par suite consentit à ce qu'il ne fût point question de la réforme de l'Église dans son chef, non plus que de savoir si le concile était ou non supérieur au pape, le légat ayant promis une réforme efficace sur les autres réclamations [1].

Satisfait sur tous ces points, le pape parvint encore, ce qu'il avait le plus à cœur, à faire décider la clôture de l'assemblée. La répugnance des espagnols dut céder une fois de plus à cet égard devant la docilité ou la lassitude des autres prélats; l'opposition était donc décidément lassée ou soumise, et les dernières résolutions du concile furent, plus que toutes les précédentes, favorables à la cour de Rome. Il déclara dans sa dernière session ce qu'il avait constamment déclaré dans toutes les autres, que, dans tout ce qu'il avait décidé sur la réforme de la discipline et des mœurs, il n'avait entendu porter aucune atteinte à l'autorité du saint-siége (*salvâ in omnibus sanctæ sedis auctoritate*, ce qui revenait à dire que le pape serait toujours libre de se soustraire à ces décisions, quand il les croirait nuisibles à ses droits. Jamais les évêques français ne purent parvenir à faire insérer dans

[1] Ranke, II, 337.

les actes du concile aucune clause favorable aux libertés gallicanes. Le cardinal de Lorraine lui-même, qui était arrivé résolu à les soutenir et à contester l'œcuménicité du concile de Trente, fut le premier, lors de la clôture du concile, à saluer par ses acclamations le pape du titre de « chef de l'Église universelle. » Lainez aurait voulu davantage et faire proclamer l'infaillibilité du pape; mais Pie IV, averti par les légats de l'opposition probable des évêques allemands, espagnols et français, leur écrivit en janvier 1563 que, « malgré son autorité suprême incontestable, » si l'on trouvait à la définition de son droit quelque obstacle insurmontable, il ne voulait rien qui exposât l'Église à une rupture, et qu'on ne devait définir que ce qui serait admis du consentement unanime des pères. Il y gagna pour le moment la prompte clôture du concile.

Au reste, cette suprématie, incontestable selon lui, lui fut reconnue d'une manière positive, lorsqu'on attribua au pape seul le droit d'interpréter en dernier ressort les décisions du concile [1], en vertu de quoi, Sixte V, en 1588, établit une congrégation particulière de cardinaux, chargée sous la présidence du pontife, de terminer toutes les contestations qui s'élèveraient sur le sens de ces décrets. Dans celui de réforme de l'avant-dernière session [2], il fut établi que le pape était « chargé de la sollicitude de toutes les églises » ou de l'administration de l'Église universelle, et le concile, à la seule exception de l'archevêque de Grenade [3], le pria de confirmer ses canons, ce qui emportait la supériorité du pape sur le concile. C'est ce que fit Pie IV dans sa bulle *Benedictus Deus* etc. [4], où il requit pour l'exécution de ses décrets l'appui du bras séculier. Les canons, signés par les quatre légats, durent l'être, sous peine d'excommunication, par les autres cardinaux et évêques, puis le concile fut clos définitivement le 4 décembre 1563.

L'issue en était assurément bien différente de ce qu'on avait attendu dans les commencements. Les évêques, dit Fra Paolo, avaient espéré d'y recouvrer l'autorité épiscopale, passée presque tout entière entre les mains des papes, et il la leur fit perdre tout à fait en les réduisant

[1] Wessenberg, *Gesch. der Conc.*, III, 499; IV, 258.

[2] Wessenberg, ibid., III, 49. Fra Paolo, II, 753.

[3] *Placet quod finiatur, sed non peto confirmationem*, dit l'archevêque (Gieseler, III, 2, 548).

[4] Fra Paolo, p. 220.

à une plus grande servitude, témoin le serment qui leur fut imposé par Clément VIII (1595). Au contraire, la papauté, qui en avait tant redouté la convocation, y trouva le moyen d'affermir son empire sur la portion de l'Église qui lui était demeurée sujette, au point que, depuis longtemps, son autorité n'avait été plus respectée. Aussi Pie IV se déclara-t-il satisfait de la conduite du concile à son égard[1]. Comme on vient de le voir, ce ne fut pas sans beaucoup d'adresse que les papes obtinrent ce résultat. Leurs délais, leurs habiles calculs, leurs adroites négociations avec les princes, leur active correspondance avec leurs légats, leur profonde tactique dans la manière de poser les questions, dans le mode de votation, dans la rédaction des arrêts, assurèrent beaucoup leur triomphe. Mais ce triomphe, s'il eût été exclusivement l'œuvre de l'art et de la politique, s'il n'eût été favorisé comme il l'était par l'opinion de la plupart des États catholiques de l'Europe, eût-il été aussi étendu, et surtout aussi durable ?

La république de Venise fut la première à accepter les décrets du concile et à en ordonner l'observation dans toute l'étendue de ses États. Son exemple fut suivi dans toute l'Italie non espagnole ; en Portugal, en Pologne, ils furent admis sans aucune condition, ni restriction quelconque. La Suisse, la Hongrie, l'Espagne et la France furent les seules puissances qui manifestèrent quelque opposition, encore ne fut-elle que partielle. En Allemagne, les décrets, sans pouvoir être publiés comme lois de l'empire, furent admis par les princes catholiques dans la diète d'Augsbourg en 1566. Le roi d'Espagne se contenta de réserver les droits du roi et les usages du royaume. En Suisse et en Hongrie, les décrets de discipline qui ne donnaient lieu à aucun conflit furent admis par des conciles nationaux. Mais en France, comme on l'a vu, les efforts réitérés du pape, du clergé et de la Sorbonne ne purent, même sous la domination des Guise, parvenir à faire admettre les canons de Trente, si ce n'est les décrets concernant la foi. Ils renfermaient en effet trop de clauses contraires aux droits du roi et aux maximes de l'Église gallicane, lesquelles soumettaient le pape aux conciles généraux, et limitaient son pouvoir par les lois et règlements des anciens conciles du royaume.

Cette autorité nouvelle dont la papauté se vit au XVI[me] siècle, dans

[1] *Oratio Pii IV.*

les États qui lui demeuraient attachés, investie par l'opinion catholique, elle s'efforça de la rendre partout présente, partout active en établissant dans presque toutes les capitales des États catholiques, non plus comme précédemment de simples légats temporaires, mais des nonces permanents qui transmettaient ses réclamations et ses mots d'ordre. En même temps, comme toutes les puissances d'Europe, elle continuait à profiter de la décadence du régime féodal pour affermir son autorité temporelle en Italie. En perdant Parme et Plaisance que Paul III céda en fief à Farnèse, son fils naturel, la papauté obtint en échange Nepi et Camerino; obligée de céder Modène et Reggio, elle réussit à soumettre Ancone en 1532, Pérouse en 1540. En 1598, Clément VIII força César d'Este à reconnaître les droits féodaux de la papauté sur le duché de Ferrare, et en 1636 elle obtint la même cession sur le duché d'Urbin; c'est alors que l'État de l'Église atteignit son entier développement territorial.

Cet accroissement de pouvoir permit surtout aux papes de donner, soit dans leurs propres États, soit chez leurs voisins, une nouvelle vigueur au tribunal du saint-office. Malgré l'activité de leurs prédécesseurs, et les nombreux règlements qu'ils avaient publiés en faveur de cette institution, comme jusque-là les inquisiteurs étaient élus par les ordres monastiques du sein desquels ils étaient tirés, il leur arrivait quelquefois de partager les opinions hérétiques qu'ils étaient chargés de combattre. Le cardinal Caraffa, frappé de ce danger, conseilla au pape Paul III d'établir sur le modèle de l'inquisition d'Espagne, un tribunal suprême ayant son siège à Rome, et dont les membres seraient nommés par le pape lui-même comme intéressé plus qu'aucun autre au maintien de la foi. Le 21 juillet 1542, une bulle fut publiée en ce sens.

Nous avons déjà vu quels furent en Italie les succès de cet odieux tribunal ainsi réorganisé. Plusieurs académies furent dissoutes comme favorisant l'esprit d'hérésie; la littérature fut soumise à la surveillance la plus sévère; la librairie, aux enquêtes les plus gênantes; les familiers du saint-office introduits dans toutes les cours; à Milan, à Naples, à Venise, l'inquisition, sauf certaines restrictions, fut établie sur le même pied qu'à Rome; les noyades, les bûchers, délivrèrent l'Église de tous les esprits indépendants. La duchesse de Ferrare elle-même trouvait des espions dans tous ses alentours; Marot disait d'elle, « elle ne voit personne dont elle n'ait à se plaindre; séparée de ses

amis, elle mêle des larmes à son vin. » Paul IV mit la direction de l'inquisition au premier rang de toutes les fonctions des souverains pontifes ; il ne manquait pas à une seule congrégation du saint-office, il se fit un honneur de lui livrer les personnages les plus puissants, et mourut en recommandant cette institution au zèle du sacré collège. Pie V (1566-1572) suivit les mêmes traces, et ce fut à ses innombrables auto-dafé que l'on dut l'extirpation presque complète du protestantisme en Italie.

# CHAPITRE II

## RAPPORTS DE L'ÉGLISE AVEC L'ÉTAT

L'appui prêté à la réforme protestante par nombre de princes dans le but hautement déclaré de se soustraire au joug des évêques de Rome, dut être pour ceux-ci le sujet de graves réflexions. Ils comprirent le besoin qu'ils avaient eux-mêmes de l'appui des souverains catholiques, par conséquent le danger qu'il y aurait pour eux à se les aliéner par des actes ou des prétentions despotiques, la nécessité de se les concilier au contraire par toutes sortes de ménagements. Il fallait leur ôter l'envie de rechercher par la même voie que les rois protestants, l'indépendance à l'égard de l'autorité ecclésiastique, éviter surtout par aucun procédé malséant de s'attirer la menace que François I[er] laissait échapper quelquefois, d'imiter Henry VIII. « C'est par de hautaines prétentions, disait Pie IV, que nous avons perdu l'Angleterre et l'Écosse, c'est par nos funestes querelles avec la France que les doctrines allemandes ont pénétré dans ce dernier pays. »

Aussi vit-on désormais maints pontifes chercher à complaire aux souverains de l'Europe, favoriser leurs familles, leurs protégés dans la distribution des prélatures ; et tandis qu'au moyen âge les princes étaient invités, pour ne pas dire sommés, de faire aux papes des dons *volontaires*, maintenant c'étaient les papes qui recherchaient le suffrage des princes par des dons gratuits. C'est ainsi que les ducs de Bavière, en retour de l'engagement qu'ils avaient pris de combattre les ennemis de la foi, obtinrent d'Adrien et de ses successeurs le cinquième des revenus ecclésiastiques de leurs États, et de plus, une influence considérable dans la direction des affaires spirituelles.

Les princes, de leur côté, observant la crainte qu'on avait de leur

ressentiment, apportaient d'autant moins de réserve dans leur conduite à l'égard des papes. Jules III, ayant pour plaire à l'empereur, avec qui la France était en guerre, réuni de nouveau le concile à Trente, Henri II défendit aux prélats français de s'y rendre, leur donna l'ordre de se retirer dans leurs diocèses, et de procéder à une enquête des abus, afin d'en faire leur rapport à un concile national qu'il se proposait d'assembler ; il défendit encore à ses sujets d'envoyer, sous quelque prétexte que ce fût, de l'argent à la cour de Rome, sous peine de punition corporelle pour les laïques et de la perte de leurs biens pour les ecclésiastiques.

Les successeurs de Henri II se conduisirent de même en plusieurs rencontres. C'est sous leurs auspices que Charles Dumoulin, docteur en droit, écrivit son rapport contre l'acceptation des décrets de Trente. Malgré la décision du concile, ils persistèrent à soutenir pour tous les actes de l'autorité ecclésiastique la nécessité de leur *placet ;* jamais ils ne voulurent recevoir formellement ses décrets, ni en permettre l'exécution dans leur royaume, si ce n'est quant aux articles de foi ; et les parlements secondaient généralement à cet égard la volonté du monarque.

Mais le succès inattendu qu'apporta aux papes la conclusion du concile, l'accroissement de leur autorité spirituelle, au lieu des humiliations qu'ils avaient craint d'y rencontrer, leur inspira de nouveau l'ambition d'exercer dans les États la même suprématie qui venait de leur être assurée dans l'Église. Cette suprématie politique était nécessaire. non seulement pour miner le pouvoir des princes protestants, mais surtout pour leur ôter dans les pays demeurés catholiques, en France principalement, toute chance de monter jamais sur le trône. Il s'agissait pour lors, en un mot, de détrôner en Angleterre et en Écosse Élisabeth, au profit de Marie Stuart, et surtout d'exclure d'avance de la couronne de France, Henri de Bourbon, dont l'extinction prochaine de la race des Valois allait bientôt légitimer les prétentions à la couronne.

C'est pour atteindre ce but que les théologiens de la cour de Rome, les jésuites en particulier, renouvelèrent à son profit les maximes théocratiques de Grégoire VII, en réclamant pour le souverain pontife un pouvoir politique, non pas direct il est vrai, qui lui permît de les gouverner et d'y publier des lois, mais un pouvoir indirect, par lequel

il veillerait à ce que, dans l'administration temporelle, rien ne pût blesser, ni troubler l'ordre spirituel. Si donc, disaient-ils, un prince chrétien vient à dévier des lois de la religion, à porter atteinte à ses intérêts, à ses dogmes, à ses institutions, il doit être rappelé à son devoir par le souverain pontife ; s'il n'en tient compte, il sera déclaré indigne de régner, ses sujets par conséquent déliés du serment de fidélité, bien plus obligés par la loi de Dieu de lui désobéir, sous peine d'encourir eux-mêmes l'excommunication [1]. Au droit divin des rois, ils opposaient la souveraineté du peuple. Dieu, disaient-ils par l'organe de Bellarmin et de bien d'autres, n'a accordé le pouvoir temporel à personne en particulier, d'où suit qu'il l'a accordé à tous. Le pouvoir réside dans le peuple qui le confère à qui il lui plaît, et change, quand il lui plaît, les formes du gouvernement. Si donc le pape déclare un roi hérétique et indigne de régner, un peuple catholique, docile à la voix de son souverain pasteur, a le droit de se soustraire à l'obéissance de ce prince et même de s'armer contre lui, s'il a voulu porter atteinte à la religion. Mais si le peuple, répliquait-on, quoique délié de son serment, s'obstinait à reconnaître son souverain ? A cette objection, ce furent les jésuites qui se chargèrent de répondre ; dans ce cas il était « permis à toute personne de tuer les rois ou les princes sacrilèges, » tout au moins de comploter leur mort [2]. L'apologie du droit de révolte était ainsi poussée jusqu'à celle du régicide, et telles furent les maximes qui, pendant les guerres de la Ligue, furent préconisées par les Mariana, les Suarez, proclamées dans toutes les écoles, prêchées dans toutes les chaires de Paris, approuvées par la Sorbonne elle-même en 1589, et enfin traduites en actes, en Angleterre par le complot des poudres, en France par les armées de la Ligue, puis par les poignards de Jean Châtel et de Ravaillac.

Toutefois, depuis l'absolution de Henri IV, et surtout depuis le dernier attentat dont il fut victime, le parlement et la Sorbonne elle-même se hâtèrent de condamner de telles maximes. En 1610, le parlement censura l'ouvrage de Bellarmin ; en 1614, il fit brûler par la main

[1] C'est cette souveraineté absolue sur les pouvoirs temporels que Pie V fit proclamer par la fameuse bulle : *In cœnâ domini,* que dans beaucoup d'églises on lit encore à l'office du Jeudi saint.

[2] Bellarmin, *De potest. summi pontif.* Voy. Gieseler, III, 2, 621 ss. Guill. Alain, *Anglicæ reginæ,* etc., ibid., 625, etc.

du bourreau celui de Suarez, et censura sévèrement les jésuites qui l'avaient répandu. Vers le même temps, Pierre Pithou, avocat au parlement (traité des libertés gallicanes), Pierre Dupuy son commentateur, bibliothécaire du roi de France, Edmond Richer, dans son ouvrage sur les pouvoirs ecclésiastiques et politiques, et d'autres encore soutinrent avec énergie les droits de la royauté. On en jugera par l'extrait suivant des maximes que Pithou professa en 1594. « Les papes ne peuvent rien ordonner quant aux affaires temporelles dans les États du roi de France, et s'ils osent le faire, personne, ni parmi les laïques, ni dans le clergé, ne doit leur obéir. Les rois de France ont toujours eu le pouvoir d'assembler les conseils provinciaux et nationaux chargés de faire des lois pour l'Église de leur royaume. Le pape ne peut envoyer de légats en France que sur la demande ou le consentement du roi. Les prélats français mandés à Rome ne peuvent non plus s'y rendre sans son aveu. » Le pape ne peut disposer à son gré du royaume de France, en dépouiller le souverain, pour le donner à un autre, ni prononcer contre lui d'excommunication ou d'interdit à peine de nullité. Le pape ne peut exercer de juridiction en France dans les affaires de mariage, de légitimation, de parjure, de sacrilège, etc. Ses bulles, brefs, citations, ne peuvent y être exécutés sans le *pareatis* du roi. Le roi de France possède la régale, c'est-à-dire la jouissance des revenus des bénéfices pendant leur vacance. Les appels au futur concile, et les appels comme d'abus sont légitimes et valides [1].

Le faible Louis XIII, il est vrai, sous la domination de sa mère, sembla prendre plaisir à amortir l'effet de ces hardies déclarations, en empêchant qu'on n'y donnât suite, et Edmond Richer, qui les avait courageusement soutenues, fut contraint par des agents de Richelieu d'en signer la rétractation. Mais, sous Louis XIV, la royauté prit, en face de la cour de Rome, une contenance plus fière. Dès le commencement de son règne, il avait annoncé sa résolution de ne souffrir dans son royaume aucune volonté qui pût contrarier la sienne. Irrité de voir l'évêque de Rome s'unir constamment à l'Espagne et à l'Autriche contre la France, sous prétexte de rétablir l'équilibre européen, instruit

[1] Vers le même temps, l'État de Venise, sous l'influence de Fra Paolo Sarpi, résistait courageusement et avec succès aux entreprises de la cour de Rome. Voy. Gieseler, III, 2, 584. Mosheim, V, 186.

d'ailleurs de quelques propos offensants d'Alexandre VII contre sa personne et son gouvernement, il chargea son ambassadeur à Rome, le duc de Créqui, d'en demander raison. L'insolence de ce seigneur provoqua de la part des gardes corses du pape des outrages que Louis résolut de venger exemplairement. En vain le pape, secrètement soutenu par l'Autriche, crut pouvoir tenir tête au jeune monarque; menacé d'une invasion de ses États, il dut, pour obtenir la paix, se soumettre aux conditions les plus humiliantes (1664).

Sous Innocent XI, une nouvelle occasion s'offrit à Louis de mater l'orgueil de cette cour. Les ambassadeurs des puissances y jouissaient de franchises qui s'étendaient à tout le quartier qui entourait leurs palais, et qui permettait aux criminels menacés par la police d'y trouver l'impunité, et aux souverains étrangers d'y recruter à leur aise des soldats pour leurs armées. Innocent, qui s'était imposé la loi de réformer tous les abus introduits dans Rome, obtint de la plupart des ambassadeurs de renoncer à ces franchises. Mais Louis XIV s'y refusa avec hauteur pour les siens. Le pape aussitôt usant de représailles, refusa les bulles d'institution aux évêques français nommés par le roi, et décréta l'excommunication contre quiconque prétendrait conserver ou défendre les dites franchises, ou troubler les ministres de la justice dans l'exécution de ses ordres. Le nouvel ambassadeur, néanmoins, se rendit à Rome (1687) à la tête de deux cents officiers et de cinq cents gardes, et prit possession de son quartier, où ses gens firent la ronde jour et nuit pour écarter les soldats du pape. La querelle s'envenima, le parlement de Paris s'en mêla, et le roi fit saisir Avignon et le comtat Venaissin.

Mais un différend beaucoup plus grave avait surgi dans l'intervalle au sujet du droit de régale, que la couronne exerçait depuis longtemps sur la plupart des évêchés français. Louis XIV, à qui il fallait beaucoup d'argent pour ses guerres et pour ses plaisirs, prétendit dès 1673 l'exercer indistinctement dans toute l'étendue de son royaume, et fit saisir le temporel des deux évêques d'Aleth et de Pamiers, qui, plus jaloux que la plupart de leurs collègues des intérêts de leurs sièges, s'étaient refusés aux exigences du roi. Innocent, après maints avertissements et remontrances contre l'énormité d'une telle démarche et la violence d'un tel procédé, annonça au monarque qu'il allait user de son pouvoir spirituel. Mais Louis avait alors à ses pieds le clergé français

tout entier, auquel il faisait entendre que de sa docilité en général, et dans ce cas particulier surtout, dépendait l'accomplissement de ses vœux pour l'extirpation de l'hérésie. Encouragé par de serviles déclarations où le clergé faisait d'avance au monarque protecteur de l'Église l'abandon de ses droits, il le convoqua en assemblée générale, et là, par l'éloquence de Bossuet, il en obtint, le 19 mars 1682, quatre articles ou propositions, résumant les anciennes maximes connues dès longtemps sous le nom de « Libertés gallicanes. » Dans le premier article, le clergé français déclarait que saint Pierre et ses successeurs n'ont reçu de Dieu d'autre puissance sur les royaumes que dans l'ordre spirituel et nullement dans l'ordre temporel. Dans le second, que la puissance du pape, même dans l'ordre spirituel, est limitée par les décisions du concile de Constance sur l'autorité suprême des conciles généraux. Dans le troisième, qu'elle est également limitée par les décrets et les usages de l'Église gallicane. Dans le quatrième enfin, on déclarait que les décisions du pape ne sont infaillibles et irréformables qu'autant qu'elles sont confirmées par l'Église. Ces quatre propositions, après avoir reçu la sanction du roi et du parlement, et avoir été érigées en lois du royaume, furent imposées comme règles d'enseignement à toutes les écoles de France et durent être signées de quiconque voulait obtenir un grade dans les facultés de droit ou de théologie. Or, quelles étaient ces règles et ces usages de l'Église gallicane mentionnés dans le troisième article? Ils consacraient, à une multitude d'égards, l'intervention du pouvoir civil dans les affaires de l'Église ; c'était pour la bulle des papes l'obligation du *placet* ou de l'*exequatur* royal; c'étaient, en cas d'excommunication ou de refus des sacrements, les appels comme d'abus devant les parlements. C'étaient encore l'obligation de la sanction royale pour tout nouvel établissement de collèges, séminaires, etc., la faculté de dissoudre les ordres religieux réputés nuisibles aux intérêts du royaume, le droit d'examiner les actes et les écrits des ecclésiastiques, de confirmer ou non leur nomination. C'était en un mot un droit général d'inspection attribué à l'autorité temporelle sur tout ce qui concernait la discipline de l'Église; aussi les libertés gallicanes ont-elles été souvent qualifiées de servitudes gallicanes, et nous verrons qu'elles méritaient ce titre, surtout par l'usage qu'en fit Louis XIV dans les questions dogmatiques, pour contraindre les décisions du clergé et du pape lui-même. Ce clergé, il est vrai, en per-

spective de la récompense promise, ne se plaignit point du joug qu'on lui imposait. Par sa soumission à l'ordonnance de 1682, il achetait l'édit de 1685; le roi qui l'enchaînait était celui qui allait tout à l'heure lui sacrifier une église rivale et détestée.

Le pape, au contraire, blessé surtout par le premier et le quatrième article, s'éleva contre des maximes que ses prédécesseurs, à partir de Grégoire VII, avaient toujours condamnées, et reprocha vivement au clergé français l'abandon que, dans l'affaire de la régale, il avait fait des droits du saint-siége. Non content de faire brûler par la main du bourreau les quatre propositions gallicanes, il refusa l'institution canonique aux prélats que le roi venait de nommer en retour de leur obéissance. Celui-ci ne les fit pas moins sacrer et installer dans leurs fonctions, et leur défendit de recevoir les bulles papales.

Il ne s'aperçut pas qu'en proscrivant le parti protestant dont la présence avait tenu tant de fois en respect la cour de Rome, il se trouvait désarmé contre ses empiétements futurs. Il le fut bien davantage encore, lorsque par ses confesseurs et par Mme de Maintenon, enlacé dans les filets des jésuites, il se laissa conseiller par eux d'entrer en accommodement. Innocent XI était mort (1693) sans avoir, devant le monarque, reculé d'un seul pas. Pour obtenir de son successeur l'institution canonique aux évêques de son choix et la reconnaissance du droit de régale, Louis rendit Avignon, et renonça pour ses ambassadeurs au droit d'asile. Il alla même jusqu'à écrire au nouveau pape, qu'il retirait les ordres donnés précédemment pour l'exécution des quatre articles. Toutefois il faut remarquer [1] que si, pour la papauté, les apparences furent sauvées, l'échec qu'elle avait reçu n'était point réparé. Les quatre propositions, publiées à grand bruit, comme lois du royaume, n'étaient révoquées que par une lettre particulière, et l'exécution en était seulement suspendue ; c'était un arsenal fermé pour le moment, mais dont on ne renonçait pas à tirer dans l'occasion quelque arme défensive. Les ordres religieux, pour être reconnus, durent se soumettre au décret, les jésuites seuls y résistèrent. Quant au clergé séculier, après avoir obtenu du roi ce qu'il souhaitait avant toute chose, il s'empressa de se réconcilier avec le chef de l'Eglise. Après la mort d'Innocent XI, les mêmes prélats qui avaient siégé

[1] Ranke, II, 138.

dans l'assemblée de 1682, écrivirent au nouveau pape une lettre soumise où ils exprimaient leur regret de ce qui s'était passé, déclarant tenir pour nul le décret en ce qui blessait l'autorité pontificale, et le roi n'y fit aucune objection. En dépit de son orgueil de souverain, la papauté lui imposait encore.

---

# CHAPITRE III

## CULTE

A l'égard du culte, l'église catholique dut forcément reconnaître que bien des abus s'étaient introduits chez elle au moyen âge, sans trouver de répression suffisante, que sa réputation en avait souffert, que plus que jamais elle en souffrait encore, et qu'en face de la réforme protestante il était urgent d'y porter remède, tout au moins de leur infliger un blâme apparent. Par le concile de Trente, elle fit une loi au clergé de s'appliquer assidûment à la prédication jusque-là trop négligée, elle invita les évêques à s'acquitter eux-mêmes de cette fonction tant qu'ils n'auraient pas d'empêchements légitimes, ou à pourvoir leurs églises de prédicateurs capables d'édifier le troupeau. Elle y joignit la défense de débiter dans la chaire des récits fabuleux ou apocryphes, et la recommandation d'écarter du service divin tout ce qui ne tendrait qu'à repaître une vaine curiosité, à nourrir la superstition ou à favoriser des gains illicites. Le concile ordonna de même de supprimer les superstitions et les abus qui s'étaient glissés dans le culte des images et des reliques ; on devait enseigner au peuple que la divinité ne peut être représentée par aucune image, et quant à celles des saints, que ce n'était point à elles, mais aux personnages qu'elles représentaient que le culte devait s'adresser.

Mais là, à peu près, se bornèrent les prescriptions et les défenses de l'Église. Elle n'eut garde de suivre les communions protestantes dans les voies d'un spiritualisme trop avancé, qui eût détaché d'elle ces multitudes, auxquelles il fallait encore tout l'appareil du culte extérieur. Elle laissa au culte protestant l'honneur d'être celui des peuples les plus instruits, pourvu que le sien demeurât celui du plus grand nombre.

Elle continua donc de recommander le recours à l'intercession des saints, avant tout à celle de Marie que patronnaient les jésuites et la cour de Rome, d'insister sur les honneurs dus à leurs images et à leurs reliques, sur l'usage des sept sacrements, comme moyens de grâce pleinement efficaces pour le salut, sur le paiement des messes pour le rachat des âmes du purgatoire, etc.

L'église catholique n'eut garde non plus de se priver du secours des beaux-arts, qui de tout temps avaient été pour elle un levier si puissant. Ce fut en épurant l'art et en l'ennoblissant qu'elle voulut suivre les progrès du siècle.

L'architecture gothique était en déclin depuis la fin du XV$^{me}$ siècle. Elle lui substitua celle de la Renaissance qui atteignit son apogée par le dôme majestueux de Saint-Pierre de Rome, chef-d'œuvre de Michel-Ange, aidé du génie de Bramante et de Brunelleschi. Le style de la Renaissance, imité dans le reste de l'Italie, passa ensuite en France, puis dans d'autres pays de l'Europe, mais bientôt fut transformé par les jésuites en une architecture lourde, sèche, pauvre de forme et pompeuse tout à la fois [1].

La peinture religieuse, dégagée de la raideur du style byzantin, renouvelée par le génie de Giotto, déploya toute sa grâce et sa richesse en retraçant par l'immortel pinceau de Raphaël les scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament. Sur ses traces, le Guide, le Dominiquin, les Carrache formèrent une école de peinture, dont les maîtres s'attachèrent à représenter, sur la physionomie des saints, la profondeur de la pensée religieuse. Il se forma de même, vers le milieu du XVI$^{me}$ siècle, une nouvelle école de musique sacrée qui, laissant de côté le style bizarre et entortillé, seul connu jusqu'alors, chercha ses principaux effets dans l'expression naturelle, pathétique, en même temps que mélodieuse, des sentiments qu'inspire à l'âme chrétienne la méditation de la vie et de la mort de Jésus. Le fondateur de cette école fut Louis Palestrina, maître de chapelle à Rome (1529-1594), dont la messe dite de Marcel, composée pour le pape de ce nom, marqua une complète révolution dans l'art musical. La chapelle pontificale devint le centre de cette école d'où sortit Allegri, l'auteur du célèbre *Miserere* qui s'exécute dans la semaine sainte. Enfin, au commencement du XVII$^{me}$ siècle, eut lieu à Florence

[1] Lichtenberger, *Archit. relig. (Encycl.).*

dans l'académie des Médicis, le premier essai de l'oratorio, sorte d'opéra sérieux sur des sujets de l'histoire sainte.

C'est en s'enrichissant ainsi des progrès de l'art, que l'Église catholique, sans rien changer à l'essence de son culte, lui donna un lustre et un attrait capables de faire oublier à bien des gens de goût ce qui le déparait à d'autres égards.

---

# CHAPITRE IV

## MŒURS ET DISCIPLINE

### I. DANS LA HIÉRARCHIE ET LE CLERGÉ SÉCULIER

Dans les conjonctures difficiles où, depuis la réformation, l'église catholique se trouvait placée, c'était au sujet de la discipline et des mœurs qu'elle avait surtout à se réhabiliter. Ses plus fidèles amis n'hésitaient pas à regarder comme la principale, si ce n'est la seule cause de la réformation, les abus moraux qui, déjà signalés dans les conciles de Constance et de Bâle, n'avaient point été redressés [1]. Il fallait avant tout laver la tache qu'avait imprimée à l'Église la vie scandaleuse des derniers papes du XV[me] siècle. La conduite de leurs premiers successeurs, n'ayant pu effacer cette impression, il vint un moment où, à la vue du schisme toujours grandissant et de l'abîme où l'Église semblait prête à crouler, les cardinaux apportèrent plus de scrupule dans leurs choix, les papes à leur tour plus de discrétion dans la composition du sacré collège, où, en un mot, il se forma dans ce corps un parti religieux et austère qui en changea heureusement la direction.

C'est de l'élection du pape Marcel II (1555) qu'on fait dater cette évolution importante. C'était lui qui, n'étant encore que cardinal, avait seul mis quelque frein aux déportements de Jules III. « J'avais

[1] « Souvenez-vous, disait en 1567, Sittich, évêque de Constance, que c'est, pour la plus grande partie, à la détestable conduite du clergé, à ses vices, à sa négligence, à son incurable indolence, que sont dus les maux présents de l'Église. C'est l'avis unanime de tous les hommes sages de ce temps. » C'est ce qu'affirmait aussi, en 1565, dans un concile provincial, Antoine, archevêque de Prague (Gieseler, III, 2, 483 ss.).

prié Dieu, dit un de ses contemporains, de nous donner un pontife pour qui le mot de réforme ne serait plus un épouvantail. Par ce choix, nos vœux ont été comblés. » « Sa sagesse incomparable, dit un de ses survivants, nous fit espérer que, par la cessation des abus, nous verrions la fin de l'hérésie. Ainsi débuta Marcel. Il ne souffrit point que ses parents vinssent à Rome profiter de son élévation; il retrancha dans sa cour toutes les dépenses superflues, il ramena le culte à sa primitive dignité. » « Mais hélas, ajoutent ses historiens, d'un tel pape le monde n'était pas digne; comme le Marcellus qu'a célébré Virgile, les destins ne firent que le montrer à la terre et le lui ravirent aussitôt. » Il mourut en effet le vingt-deuxième jour de son pontificat.

Après lui, sous les inspirations de Charles Borromée, archevêque de Milan, nommé cardinal en 1558, le même parti religieux conserva son influence, et dès lors pendant plus d'un siècle, la plupart de ceux qui s'assirent sur la chaire de saint Pierre, s'ils se rendirent souvent, comme Paul IV et Pie V, odieux par leur zèle inquisitorial, se firent au moins respecter comme pontifes par la gravité de leur caractère, l'austérité de leurs mœurs, comme princes par leur vigilante et ferme administration, se montrèrent enfin jaloux de rétablir l'honneur du siège apostolique, et de réduire au silence les ennemis de la papauté. De leur propre mouvement, quelques-uns d'entre eux restreignirent les dispenses, les cumuls de bénéfices, la vente des dignités ecclésiastiques, et, depuis la mort de Paul IV, on vit cesser les scandales du népotisme.

En réformant ainsi leur cour, les papes furent d'autant mieux placés pour travailler à la réforme du clergé tant séculier que régulier, et seconder à cet égard les travaux du concile de Trente. Cette assemblée, en effet, malgré son peu d'empressement pour cette œuvre qu'elle interrompait sans cesse par des décrets et des anathèmes lancés contre l'hérésie, crut devoir, pour complaire aux princes qui l'avaient fait convoquer, publier divers règlements, soit en vue de réformer les mœurs des ecclésiastiques, soit de les stimuler dans l'exercice de leurs fonctions, soit de remédier aux abus qui privaient les églises de pasteurs zélés et capables[1]. Elle décida que nul ne pourrait être évêque, s'il

[1] Voyez entre autres *Conc. Trident.*, Sess. VII, 21, 25, *Cann. de reform.*, Fra Paolo, *passim.*

n'était d'âge mûr, instruit et de bonnes mœurs. Tout évêque devait résider dans son diocèse, et par conséquent nul ne pouvait posséder plusieurs évêchés à la fois [1]. Les autres bénéfices et particulièrement les paroisses ne devaient être confiées qu'à des hommes reconnus capables de les diriger; l'ordination, la tonsure, l'élection, devaient être conférées gratuitement [2]. Aucune ordination ne devait avoir lieu qu'en vue d'un poste déterminé à remplir; un certain âge était fixé pour la promotion aux divers degrés de la prêtrise et de la prélature; des séminaires pour l'instruction des jeunes ecclésiastiques devaient être annexés à chaque siège épiscopal. Les canonicats ne devaient être conférés qu'à des ecclésiastiques déjà ordonnés, et la moitié des prébendes dans les chapitres cathédraux devait être réservée aux docteurs en théologie ou en droit canon. Des conciles provinciaux devaient être assemblés tous les trois ans, des synodes diocésains chaque année, et les évêques faire fréquemment la visite de leurs diocèses. Toute apparence d'hérédité dans les bénéfices devait être évitée. On ne devait point donner aux évêques de coadjuteurs que le pape n'en eût reconnu la nécessité. D'autres règlements avaient pour but de limiter le droit de patronage et surtout d'en prévenir les abus. Un évêque avait encore demandé au nom de l'empereur et du duc de Bavière, que les fonctions ecclésiastiques, la prédication entre autres, pussent être confiées à des gens mariés. Ni le concile ni les papes ne jugèrent à propos d'accéder à cette demande; mais ils eurent d'autant plus à faire pour réprimer les scandales auxquels le célibat ecclésiastique obligatoire continuait de donner lieu. Ce fut l'objet de plusieurs nouveaux décrets [3].

Le concile enfin ne crut pas devoir se séparer sans toucher aux deux abus qui avaient été l'objet de si fréquents et si vifs reproches, celui des indulgences et celui des excommunications. Vers la fin de la vingt-cinquième et dernière session, après avoir établi que le pouvoir d'accorder les indulgences, donné par Christ à son Église, « pouvoir très salutaire au peuple chrétien, doit être maintenu, » et avoir frappé d'anathème ceux qui en nient ou l'utilité ou la légitimité, le concile prescrivit qu'on n'en devait user qu'avec la modération observée par

[1] *Conc. Trid.*, sess. VII, c. 2.
[2] Ibid., sess. XXI, c. 1 ss.
[3] Ibid., sess. XXV, c. 14. Fra Paolo, II, 602-606.

l'ancienne Église, de peur qu'en les prodiguant on n'énervât la discipline ecclésiastique, il prohiba tous ces vils trafics qui avaient fourni aux hérétiques l'occasion de les maudire, et chargea les évêques de dénoncer au pontife romain tous les faits de ce genre qui viendraient à leur connaissance[1].

On mit aussi des bornes à l'abus téméraire qui avait été fait longtemps de l'excommunication. On comprit qu'au milieu de la diversité de sentiments religieux qui existait parmi les peuples, il fallait moins que jamais exposer au mépris les sentences de l'Église, quand elles n'avaient aucune chance d'être obéies. On décida en conséquence[2] que, quoique l'excommunication, en tant que le nerf de la discipline ecclésiastique, soit très propre à contenir les hommes dans le devoir, il fallait néanmoins n'en user qu'avec sobriété et circonspection, connaissant par expérience qu'employée pour de légers motifs, elle excitait plus de mépris qu'elle n'inspirait de crainte, qu'il ne fallait en général y recourir qu'à l'égard des contumaces, qui résistaient obstinément à l'autorité ecclésiastique.

De tels considérants ne permettent pas de se tromper sur le sentiment qui avait dicté ces ordonnances ; ce n'était, on le voit clairement, ni esprit de douceur, ni respect pour la liberté de conscience qui faisait mettre ainsi des bornes à de certains abus; c'étaient surtout des considérations de prudence humaine. Aussi ne furent-elles point sans doute observées à la lettre, et même dans quelques pays, dans ceux entre autres où la réaction catholique parvint à étouffer le protestantisme, l'exécution en fut tout à fait négligée ; cela est vrai surtout des règlements qui concernaient la pluralité des bénéfices, l'obligation de la résidence et la discipline des chapitres canoniaux. Mais, comme l'observait Vicelius[3], l'influence de l'opinion publique concourant avec l'action des règlements, il est impossible de méconnaître le changement qui depuis le XVI^me siècle s'opéra non seulement dans les mœurs du bas clergé, où l'on remarque dès lors beaucoup plus de réserve et de décence, mais encore dans celles du haut clergé qui apporta en général plus de zèle à l'exercice de ses fonctions, et offrit

[1] *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 3.
[2] Ibid., c. 21.
[3] Mosheim, IV, 167.

dans son sein de remarquables modèles de dévouement épiscopal et de vie chrétienne. Tel fut entre autres l'exemple que donnèrent Charles et son neveu Frédéric Borromée, tous deux archevêques de Milan, et François de Sales, évêque d'Annecy [1].

## II. MŒURS ET DISCIPLINE DANS LE CLERGÉ RÉGULIER

Le besoin d'une réforme intérieure qui se faisait sentir pour le clergé séculier, n'était pas moins urgent dans les institutions monastiques. Sans doute les ordres religieux avaient rendu de grands services pendant le moyen âge : ils avaient suppléé souvent à l'insuffisance ou à l'incurie du clergé séculier; il en était sorti des écrivains fort distingués pour leur temps, des théologiens qui presque seuls avaient occupé toutes les chaires universitaires, et rempli presque seuls les fonctions de la prédication. Mais depuis quelque temps, les nouvelles lumières répandues par la Renaissance avaient éclipsé les leurs; dès lors, leur résistance aux nouveaux progrès de l'esprit humain, le mauvais goût de leur enseignement, leurs déviations souvent scandaleuses de la règle monastique, leurs continuelles et misérables disputes, la corruption de leurs mœurs, fruit d'une longue prospérité et de l'aveugle respect de la foule, plusieurs affaires scandaleuses dans lesquelles ils avaient été impliqués, avaient ouvert les yeux d'un grand nombre, et partout où la réformation de Luther s'était établie, les monastères étaient tombés sous le poids de la réprobation publique.

Il ne pouvait en être ainsi dans les États demeurés soumis à la cour de Rome. L'église catholique ne pouvait se passer de moines; le monachisme était lié avec toutes ses institutions; l'abolir eût été pour ainsi dire se renier elle-même. Mais plus elle tenait à le conserver, plus elle sentit le besoin de lui faire subir une transformation efficace et profonde en rappelant les moines d'une vie d'oisiveté, de mollesse, d'hypocrisie qui trop souvent les avait déconsidérés, à cette vie de renoncement, de vraie dévotion, à laquelle ils avaient dû leur lustre primitif, et en même temps les appeler à une activité nouvelle, capable de leur assurer l'attachement des peuples par de nouveaux services rendus à la

[1] Gieseler, III, 2, 488 ss. Hagenbach, III, 506-510. Voyez aussi le tableau de Rome sous Pie IV et Pie V, dans Ranke, II, 339.

cause de la religion, de la science et de l'humanité. Ce fut là l'objet de plusieurs règlements des papes et du concile de Trente.

Dans ce concile, il fut ordonné à tous les religieux de revenir à l'observation stricte de leur règle. Les moines et les religieuses, en entrant dans les couvents, devaient comme jadis, faire l'abandon de toute propriété individuelle immobilière; en fait de biens meubles, on ne leur permettait de conserver que le strict nécessaire. En revanche, et pour mieux assurer la perpétuité des ordres religieux qui se trouvait mise en question, il fut permis, même aux ordres mendiants, à deux exceptions près, de posséder des biens immeubles. Les évêques devaient veiller à ce que les religieuses observassent strictement la clôture, et les autorités civiles devaient sous peine d'excommunication leur prêter main-forte pour l'exécution de ce règlement. Elles devaient tous les mois se confesser et communier; outre leur directeur habituel, elles devaient deux ou trois fois l'an recevoir un confesseur extraordinaire. Nul ne pouvait être admis dans un monastère avant l'âge de seize ans accomplis ou avant un noviciat d'une année. Aucune jeune personne ne devait prendre le voile avant que l'évêque se fût enquis d'elle-même, si c'était volontairement qu'elle le prenait, et se fût assuré qu'elle réunissait toutes les conditions exigées par la règle. La peine d'excommunication était prononcée contre quiconque forçait une jeune fille à entrer dans un couvent malgré elle, ou l'en empêchait si tel était son désir; enfin le concile exprimait son intention formelle de rétablir la discipline monastique, si fort déchue dans la plupart des communautés, et vu la difficulté des temps, il espérait que le pape pourvoirait peu à peu à la suppression de l'abus des commendes, et ne mettrait à la tête des couvents que des religieux dignes de ce poste. « Malheureusement, dit Montalembert [1], le concile mal secondé et frappé d'impuissance par le mauvais vouloir des princes, ne sut point remédier efficacement à l'abus de la *commende*, qui, contenu, il est vrai, en Belgique et dans l'Allemagne catholique depuis la réforme, régnait en Italie et surtout en France, depuis le concordat de François Ier. Le roi nommait abbé qui lui plaisait et le pape expédiait les bulles en réservant à un prieur claustral l'administration spirituelle. Dès lors le titre d'abbé tomba dans la boue.

[1] Montalembert, *Moines d'occident*, introd., 160.

En Italie, Léon X encore enfant était déjà pourvu de seize abbayes, dont le Mont-Cassin faisait partie. En 1530, l'abbaye de Farfa donnée à un Napoléon Orsini, était devenue un véritable repaire de brigands.»

D'ailleurs, nous l'avons vu plusieurs fois, on ne change pas facilement les habitudes et les mœurs de communautés déjà établies. Depuis longtemps on avait éprouvé la difficulté de réformer les couvents subsistants, et l'on avait trouvé plus d'avantage à fonder à côté d'eux de nouveaux monastères du même ordre, plus rigides et qui, par le mobile de l'émulation, les forceraient eux-mêmes à se réformer. On s'y prit de même aux XVI$^{me}$ et XVII$^{me}$ siècles.

### 1. ANCIENS ORDRES RÉFORMÉS

Giustiniani en donna le premier l'exemple, lorsque, pour réformer l'ordre des Camaldules, il fonda en 1522 une nouvelle congrégation beaucoup plus sévère et qui, à cause de la répartition qu'il fit de ses religieux, en différentes cellules éparses sur des montagnes, reçut le nom de « Monte corona. »

Une réforme plus célèbre fut celle que Matthieu de Bassi introduisit en 1520 chez les franciscains de l'étroite observance dont il faisait partie. Ses vues, à la vérité, n'étaient ni bien élevées, ni bien étendues, car elles n'avaient d'abord pour objet que la forme de l'habit de son ordre. Il lui avait été révélé, prétendait-il, que le costume des franciscains de son temps n'était pas le costume primitif que saint François avait porté, la grande barbe et un froc à grand capuchon semblable à celui des habitants des côtes du midi de l'Italie: avec cet appendice à son froc, il quitta secrètement le monastère de Montefalco et se rendit en 1526 à Rome pour demander l'autorisation de ce changement. Le saint-père le lui accorda sous la condition que, pour éviter le schisme, chaque année il se présenterait au chapitre provincial des franciscains de l'observance, et que ses associés et lui s'engageraient à vivre dans des lieux solitaires et à prêcher dans toutes les villes ou villages où ils se rendraient. Pendant sa tournée apostolique dans la Marche d'Ancône, Matthieu de Bassi eut beaucoup à souffrir, soit de la part du peuple qui le regardait comme un insensé, soit de la part de son ordre qui le considérait comme un déserteur; il fut même enfermé comme tel par le père provincial; mais par le crédit de la duchesse de

Camerino, nièce du pape, dont il avait su se concilier les bonnes grâces, il obtint non seulement son élargissement, mais encore un bref de Clément VII (1528) en faveur de sa nouvelle communauté. Elle fut constituée sous le nom de « frères mineurs ermites; » mais elle prit bientôt celui de *Capuccini* que le peuple lui donnait par dérision, et que le pape confirma plus tard (1536). Cette nouvelle branche des franciscains, grâce à l'austérité qui la distinguait et à son imitation plus stricte de l'esprit de saint François, fit des progrès très rapides. Elle eut le chagrin cependant de voir se séparer d'elle et passer dans le camp protestant l'un de ses prédicateurs les plus renommés, qu'elle-même avait nommé par deux fois son vicaire-général, Bernardin Ochino, de Sienne, qui en 1543 se retira à Genève et se maria, et peu s'en fallut que la communauté tout entière ne passât, ainsi que lui, pour infectée d'hérésie. Pendant quelque temps la prédication fut défendue à ses membres. Mais la vie exemplaire des capucins, leur esprit de dévouement et de sacrifice, leur concilia le suffrage des peuples catholiques. Pendant la peste qui à cette époque ravagea l'Italie, ils se signalèrent entre tous les ordres par les soins intrépides qu'ils donnaient aux personnes atteintes de la contagion [1]. Aucune difficulté, aucune fatigue, aucun dégoût ne les arrêtait dans l'exercice de leur ministère; ils savaient toujours se contenter du peu qu'on leur donnait, supportaient les outrages avec une abnégation complète d'eux-mêmes et adoucissaient par une certaine jovialité d'humeur les désagréments de leur condition. De même que les anciens franciscains, c'était surtout avec les masses pauvres et ignorantes qu'ils se trouvaient en rapport, c'était sur le bas peuple qu'ils cherchaient surtout à agir ; de là dans leur prédication ce genre familier et trivial auquel ils ont laissé leur nom, et qui, tout ridicule qu'il était quelquefois, ne laissait pas d'avoir ses avantages ; ce qu'on leur reproche avec plus de fondement, c'est d'avoir été, auprès du peuple, les soutiens de la plus grossière superstition, les propagateurs des plus absurdes légendes. Ils firent, soit dans l'ancien, soit dans le nouveau continent, des progrès si extraordinaires et si prompts qu'au commencement du XVIII^me siècle, ils comptaient déjà cinquante provinces, plus de 1600 couvents et de 25,000 membres. Longtemps ils eurent pour supérieur le général des franciscains conventuels, mais

[1] Voy. Manzoni, *Les Fiancés*.

depuis 1619 ils ont eu un général indépendant et ont quitté le nom d'ermites. Ils se glorifient d'avoir compté parmi leurs membres le père Joseph Leclerc Dutremblay, provincial, fondateur de la congrégation des religieuses du Calvaire, et fidèle conseiller de Richelieu, son « bras droit, » comme il l'appelait.

D'autres tentatives de réforme dans l'ordre des franciscains donnèrent lieu en Espagne à la communauté des franciscains déchaussés (*discalzos*), qui prirent en Italie le nom de *riformati*, et en France, depuis 1592, celui de récollets (recueillis). Ils ne se distinguaient des autres franciscains que par une observation plus stricte de leur règle, des jeûnes plus fréquents et des prières prolongées plus avant dans la nuit.

Les carmélites eurent aussi leur réforme célèbre, opérée par sainte Thérèse. Cette religieuse était née en 1515 à Avila en Castille, d'une famille illustre. Dès sa septième année elle avait montré un goût extrême pour la lecture des vies des saints; persuadée que par leur martyre volontaire ils s'étaient acquis infailliblement le paradis, elle songeait à le gagner au même prix, et un jour, de concert avec son frère aîné, elle quitta la maison paternelle pour aller chercher le martyre chez les Maures; mais un parent, instruit de leur départ, les ramena. A l'âge de vingt ans, elle entra dans l'ordre des carmélites, où elle prit le nom de Thérèse de Jésus; trouvant leur règle trop relâchée, elle fonda pour elle et ses compagnes un oratoire séparé qui, après quelques obstacles, fut autorisé par Pie IV. L'enthousiasme de Thérèse se soutint jusqu'à la fin, et à sa mort, en 1582, dix-sept couvents de carmélites avaient été déjà fondés sur ce nouveau modèle. Thérèse mourut en odeur de sainteté; de son vivant elle avait passé pour guérir des malades et ressusciter des morts. Elle a laissé des ouvrages mystiques et ascétiques sur lesquels nous aurons à revenir. La réforme qu'elle avait opérée dans les couvents de femmes passa aussi dans les couvents d'hommes du même ordre par les travaux de Jean de la Croix. Cette double réforme donna lieu dans l'ordre entier à des disputes et des déchirements intérieurs qui se terminèrent en 1600 par une scission entre les anciens carmes ou carmes modérés, et les carmes rigides ou réformés, nommés aussi *déchaussés*. Les deux ordres eurent chacun leur général. Au commencement du XVIII[me] siècle, les carmes déchaussés étaient au nombre de 3000. Ceux-ci cherchèrent, au

XVIIme, comme autrefois les franciscains spirituels, à accaparer pour eux tous les honneurs dont le monachisme était l'objet, en faisant remonter l'origine de leur ordre au prophète Élie, qui avait été, disaient-ils, leur premier vicaire général, et dont l'institution était devenue le type des associations ascétiques de tous les temps.

Une autre réforme féminine importante fut celle qu'Angélique Arnauld, petite-fille du célèbre avocat au parlement, introduisit dans un couvent cistercien, dit de « Port-Royal des champs » dont son grand père l'avait fait nommer abbesse à l'âge de 11 ans. Après la première épreuve des rigueurs du cloître, elle avait voulu s'enfuir et rentrer dans la vie mondaine. Mais une fois libre, elle prit tout à coup la résolution, non seulement d'accomplir, mais de pousser au dernier degré le sacrifice de sa liberté, au point de rompre entièrement avec ses parents les plus chers, et entreprit de réformer sa communauté qui depuis longtemps s'était fort relâchée. Elle y réussit, grâce à sa persévérance et à ses éminentes qualités, et d'autres communautés du même ordre se réformèrent sur cet exemple. Elle-même en établit une nouvelle sous le même nom dans un faubourg de Paris, où elle se transporta en 1626 avec une partie de ses religieuses, et pour y fortifier la discipline obtint du pape l'autorisation de reconnaître, malgré les privilèges de l'ordre, la juridiction de l'archevêque de Paris; elle se plaça elle-même sous la direction de l'abbé de Saint-Cyran alors renommé pour sa spiritualité et son zèle. C'est par lui que Port-Royal fut appelé à jouer un grand rôle dans l'histoire du jansénisme.

Ce fut aussi une réforme opérée dans l'un des couvents des anciens ordres, qui donna lieu à l'établissement de celui de « la Trappe. » Son fondateur Bouthillier de Rancé, issu d'une noble famille, né à Paris en 1626, et destiné à l'Église, avait été de bonne heure pourvu de riches bénéfices. Quoique déjà revêtu des ordres sacrés, et nommé docteur en théologie, il s'était livré à des goûts dissipés, employait sa connaissance du grec à traduire Anacréon, passait son temps à la chasse et à des jouissances moins honnêtes, jusqu'en 1660, où de tristes événements, en particulier l'aspect imprévu du cadavre d'une femme qu'il avait aimée, le firent rentrer profondément en lui-même. Il prit dès ce moment la résolution de renoncer au monde, vendit ses biens, en donna le produit à ses sœurs et à deux hôpitaux de Paris, renonça à tous ses bénéfices et ne conserva qu'un couvent où il alla s'enfermer.

C'était une abbaye relevant de l'ordre de Cîteaux, fondée en 1122 dans une vallée humide, où l'on ne pouvait pénétrer que par un sentier pénible tournant péniblement au milieu des rochers, et que par cette raison l'on appelait la « Trappe. » Ses religieux qui, sous de dignes supérieurs, s'étaient d'abord distingués par leurs vertus monastiques, s'étaient bientôt corrompus par leurs richesses, au point que ceux qui y restaient n'étaient plus connus que sous le nom de « bandits de la Trappe. » Ce fut ce couvent que Rancé entreprit de réformer. Il ne rencontra d'abord que des oppositions, sa vie fut menacée par les moines; le pape condamna la règle qu'il voulait leur donner. Mais, soutenu par le parlement de Paris et par quelques religieux austères, dont il s'entoura dans son couvent, il y rétablit, il y exagéra même la rigueur de l'ancienne règle de Cîteaux, interdit à ses moines les douceurs de l'entretien fraternel, ne leur permit entre eux que la répétition de ces seuls mots : Frère il faut mourir ! leur défendit toute espèce d'études, outra lui-même le jeûne et les macérations au point qu'on ne comprenait pas qu'il pût supporter un tel régime. Le duc de Saint-Simon, dans ses Mémoires, ne peut assez exprimer son admiration pour la Trappe, où il allait parfois passer ses temps de retraite religieuse. De Rancé mourut en 1700. Sa réforme eut surtout la vogue en France, mais elle se propagea aussi en Italie, en Allemagne et jusqu'en Amérique.

L'ordre de Saint-Benoit, duquel relevait celui de la Trappe, avait déjà, l'on s'en souvient, subi dans le cours du moyen âge plusieurs réformes successives. C'était en le rappelant de temps en temps à son austérité première, à l'esprit de son fondateur, qu'on l'avait mis en état de soutenir la concurrence avec les autres ordres, en particulier avec les ordres mendiants. De nouvelles réformes, opérées dans le XVI^me^ siècle, donnèrent lieu à la fondation des congrégations de Saint-Waast, de Saint-Hidulphe et surtout de celle de Saint-Vannes, près de Verdun, fondée par Didier de la Tour, au commencement du XVII^me^ siècle. Il y établit un ordre et une discipline sévères, à l'aide desquelles les études recommencèrent à y fleurir. Clément VIII autorisa cette congrégation d'où sortirent Dom Calmet et Dom Cellier. Mais de ces congrégations bénédictines nouvelles, la plus justement célèbre fut celle de Saint-Maur, ainsi nommée d'un des disciples de saint Benoit, et qui, fondée en 1618, mit en relief dans l'ancienne

règle de l'ordre, l'un des points qui répondaient le mieux aux besoins de l'Église à cette époque : je veux dire les études et les travaux scientifiques. Ce fut cet article de la règle de la congrégation de Saint-Maur que Dom Bénard, moine de Saint-Vannes, se proposa surtout de remettre en vigueur, et ce fut par là qu'elle se rendit principalement recommandable, utile à l'Église, célèbre dans l'histoire littéraire et acquit aux XVII et XVIII$^{me}$ siècles ce lustre scientifique que lui méritèrent tant de travaux remarquables et précieux dans presque toutes les branches de l'histoire, surtout ecclésiastique. Tels furent : les ouvrages d'archéologie, de paléographie et de diplomatique de Tassin, Toustain, Montfaucon, les publications nombreuses de documents inédits, de Mabillon, Ruinart, d'Achéri, l'art de vérifier les dates, les glossaires du moyen âge, l'histoire littéraire et ecclésiastique de la France, les collections d'actes des martyrs et des saints de l'ordre de saint Benoît, les belles éditions des pères de l'Église, etc. Dans tous ces travaux, les bénédictins de Saint-Maur déployèrent beaucoup d'érudition pour leur temps, une persévérance qui a passé en proverbe, enfin beaucoup plus de critique et d'indépendance de pensée qu'on n'aurait pu en attendre de bien des religieux. Autorisée par Louis XIII et confirmée par Urbain VIII, puissamment protégée par Richelieu, la congrégation de Saint-Maur prit sous son général Grégoire Tariffe (1630-1648) un très grand essor. Elle compta plus de 180 cloîtres dont le chef-lieu était l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés à Paris.

### 2. NOUVEAUX ORDRES

Dans cette réforme des anciens ordres et notamment dans celle de l'ordre de saint Benoît, nous avons pu déjà remarquer les symptômes d'une transformation graduelle de l'état monastique, nécessitée par la réforme protestante, et qui tendait à mêler beaucoup plus intimement les choses de la religion à la vie du siècle. Cette influence indirecte du protestantisme se fit bien plus vivement sentir encore dans la constitution des ordres nouveaux où elle n'était pas, comme dans les premiers, entravée par d'anciens usages. Le temps de la vie purement contemplative était passé en occident. L'Église avait besoin plus que jamais du concours de l'activité de tous ses membres, pour l'aider à soutenir la rivalité protestante et donner dans son sein une impulsion puissante

à l'instruction, à la science, à la pratique des œuvres chrétiennes, en un mot à tout ce qui était propre à soutenir son crédit auprès des populations. Ce fut le but des nouvelles institutions monastiques. Elles cherchèrent bien moins à remettre en honneur la vie ascétique, qu'à rendre le clergé régulier apte à l'exercice du ministère chrétien. Les ordres fondés aux XVI et XVII[me] siècles, se composèrent donc moins de moines proprement dits, que de religieux dévoués aux différentes fonctions du sacerdoce, qu'ils se répartirent en quelque sorte entre eux.

La première institution de ce genre fut l'ordre des théatins, fondé par Gaetano de Thienne d'une noble famille de Vicence. Après avoir fait partie à Rome et à Venise d'une de ces confréries mystiques dites « de l'amour divin » dont tant de membres passèrent au protestantisme, puis à Vicence d'une autre communauté consacrée au soulagement des malades et à la conversion des hommes vicieux, il forma avec quelques amis, entre autres Jean-Pierre Caraffa, depuis Paul IV, alors évêque de Chieti ou Theate, le plan d'une réforme générale du clergé. L'homme qui formait un si vaste et si généreux projet était cependant du caractère le plus modeste, le plus exempt de toute ambition, c'était l'amour du bien qui seul l'animait. On a dit de lui qu'il voulait réformer le monde, mais sans qu'on sut qu'il était lui-même au monde. Gaetano et ses amis prononcèrent les trois vœux monastiques, déposèrent leurs dignités et leurs bénéfices entre les mains de l'évêque de Rome, et formèrent en 1524 avec l'autorisation pontificale une association de *clercs réguliers* qui professaient une pauvreté absolue et ne vivaient que des offrandes des fidèles. C'étaient, comme on les a définis, des prêtres avec les vœux de moines. Ils cherchaient avant tout à rendre au service divin son ancienne dignité, à la prédication sa simplicité apostolique et sa vivante efficace, et à remettre en honneur la fréquente participation aux sacrements. Ils prêchaient souvent et avec force, se rendaient en mission dans les principales villes, mettaient enfin au nombre de leurs devoirs de visiter les malades, d'assister les mourants, d'accompagner les criminels au supplice. Ils rendirent surtout de grands services pendant le sac de Rome (1527) en soignant les blessés et en calmant autant qu'il était en eux la fureur des soldats. Tant de services favorisèrent beaucoup la propagation de leur ordre en Italie et en France, et les offrandes des fidèles en leur faveur furent si abondantes

qu'ils eurent de quoi construire de magnifiques églises et former de riches établissements. Ils furent dès lors connus sous le nom de théatins qu'ils tenaient de l'évêque de Theate. Une institution si utile à l'Église trouva bientôt des imitateurs. Il s'en forma en 1530 une semblable à Milan, sous le nom de *barnabites* emprunté de l'église de Saint-Barnabas qui leur fut accordée dans cette ville; puis en 1528, celle qui eut pour fondateur Jérôme Émilien, fils d'un sénateur de Venise, et qui, confirmée en 1540 par le saint-siège, prit le nom de *somasques,* de Somasco, petite ville du Milanais où elle avait son chef-lieu. Elle adopta la règle de saint Augustin. Des hôpitaux et des refuges d'orphelins furent annexés à toutes ces institutions nouvelles qui firent beaucoup de bien en Italie, surtout pendant les guerres entre l'empire et la France.

Il faut mettre au nombre des établissements du même genre l'ordre des *frères de la miséricorde* [1] qui se dévouaient au soin des malades. Son fondateur Jean Ciudad, portugais, surnommé Jean de Dieu (né en 1495), avait débuté par une vie assez aventureuse, partagé entre ses goûts déréglés et de vives aspirations religieuses qui l'avaient conduit presque au martyre volontaire, lorsque les prédications de Jean d'Avila leur donnèrent une meilleure direction, par le conseil d'échanger de stériles extases contre une vie dévouée à des œuvres de miséricorde. En 1540, Jean de Dieu loua une maison à Grenade, y installa des pauvres et se mit à les soigner, travailla et quêta pour eux, chercha de tous côtés des âmes à sauver, enfin après dix ans tout dévoués à cette tâche d'abnégation, il laissa à sa mort (en 1550) une confrérie d'abord laïque, qui se propagea de lieu en lieu et que Pie V reconnut enfin sous le titre de Congrégation religieuse (1572) constituée d'après la règle de saint Augustin. Revêtue par les papes de nombreux privilèges, elle se répandit en France, en Pologne et plus tard en Amérique.

Peu de temps après cet ordre, consacré aux œuvres de charité, en fut fondé un autre, voué aux intérêts de la science sacrée et profane. C'est celui des *prêtres de l'oratoire*, fondé par Philippe de Néri, florentin né en 1515 [2]. A l'âge de dix-huit ans, il renonça au riche héritage d'un

[1] Hagenbach, III, 472.

[2] *Real-Encycl.*, X, 267. *Zeitschr. f. hist. Th.*, 1859, 142.

parent pour se vouer à l'étude et à l'enseignement. A Rome, où il se rendit d'abord, il étudia la philosophie et la théologie chez les augustins, tout en élevant les enfants d'une noble famille, catéchisant le bas peuple et visitant les malades. Après avoir achevé ses études, il vendit ses livres, dont il donna le produit aux pauvres, afin de se consacrer tout entier à Jésus. Au milieu de ses pieuses extases, il s'écriait souvent : « C'est assez, Seigneur, arrête un moment les flots de ta grâce ; un pauvre mortel ne peut supporter une telle profusion de joies célestes. » On raconte qu'à l'âge de 29 ans, dans une de ces crises de ravissement, son cœur acquit un volume si extraordinaire qu'il souleva sa poitrine et qu'il en conserva toute sa vie une grosseur dont il était souvent incommodé ; il se riait des médecins qui voulaient le guérir et disait : « Je suis blessé par l'amour. » Tous les jours il faisait à pied la visite des sept basiliques de Rome ; arrivé à celle de Saint-Sébastien, il descendait dans les catacombes pour prier sur les tombeaux des martyrs. Il fit partager ses sentiments de dévotion à plusieurs de ses amis, et, dès qu'il en eut réuni un certain nombre, il fonda pour eux en 1548 une maison de prière sous le nom d' « Oratoire. » Telle fut l'origine (1564) d'une congrégation respectable de prêtres qui, n'étant liés par aucun vœu, pouvaient la quitter à leur gré, et, voués surtout à de pieuses méditations, étaient tenus de consacrer un certain nombre d'heures chaque jour à la lecture d'ouvrages religieux, et de prêcher quatre jours sur sept. Le soir ils s'assemblaient dans une salle commune pour prier, lire ensemble l'Écriture, les pères, les actes des martyrs, chanter des hymnes, et lire des travaux ou prononcer des catéchèses qui devaient être conçues dans le style le plus simple et ne pas durer plus d'une demi-heure. Philippe de Néri mourut en 1595 à l'âge de 80 ans : il fut canonisé en 1622, moins à cause de ses vertus que de ses prétendus miracles. Son ordre se propagea dans toutes les grandes villes d'Italie et il en sortit des hommes distingués par leur science, entre autres Baronius, l'auteur des « Annales ecclésiastiques, » et Raynaldi, son continuateur.

L'institution de Philippe de Néri fut imitée en 1611, avec quelques changements néanmoins, par Pierre, cardinal de Bérulle né en 1579 d'une famille de membres du Parlement. Il ouvrit à Paris un oratoire qui eut bientôt des succursales dans toute la France. Il donna plus d'importance que Philippe de Néri aux entretiens scientifiques et

théologiques, qui avaient lieu après le repas commun. Les différentes maisons relevaient de celle de Paris, et du reste étaient soumises chacune à l'évêque du lieu. Cet article de sa règle fut l'occasion de bien des difficultés qu'on lui suscita à Rome. Cependant Bérulle obtint en 1629 des lettres patentes en faveur de son ordre; dès l'année précédente il avait reçu la pourpre romaine. Comme il mourut subitement, peu après au sortir d'un repas chez Richelieu, on prétendit que celui-ci lui avait fait donner du poison par jalousie. L'Oratoire de Paris se trouva bientôt impliqué dans les démêlés du jansénisme; la haute faveur dont il jouissait auprès de la noblesse lui attira l'envie des disciples de Loyola. De cet ordre, qui a rendu de grands services à l'enseignement et la science, sont sortis le célèbre critique Richard Simon, le métaphysicien Malebranche, l'orientaliste Morin, le canoniste Louis Thomassin, Massillon, Mascaron, La Bletterie, etc.,

L'exemple de Philippe de Néri et de Pierre de Bérulle fut suivi par Vincent de Paule (de Paulâ), fondateur des prêtres de la mission ou lazaristes [1]. Il était né l'an 1576, dans une petite ville au pied des Pyrénées. Simple berger dans sa première jeunesse, il étudia plus tard le latin et les sciences dans un couvent de franciscains avec tant d'application et de succès qu'il fut bientôt appelé à faire l'éducation de jeunes gens de la noblesse. En 1600 il reçut l'ordination à Toulouse, et donna des cours dans l'université de cette ville. Quelques années après, dans un voyage qu'il fit sur mer, il fut pris par des corsaires africains et emmené comme esclave à Tunis; là, il passa successivement de mains en mains jusqu'en celles d'un renégat qu'il réussit à convertir, et avec qui il s'enfuit en France. A Paris, Vincent de Paule connut Pierre de Bérulle qui était alors occupé de la fondation de l'Oratoire; à sa recommandation, il obtint la direction d'une paroisse et bientôt après les fonctions de précepteur et de directeur de conscience dans la maison du comte de Joigny, général des galères. Vincent qui, dès sa jeunesse, avait montré une âme compatissante, fit tous ses efforts pour améliorer le sort des prisonniers et des forçats; mais il se dévoua surtout avec ardeur à leur conversion morale. L'an 1617 il eut l'occasion de recevoir la confession d'un mourant qui jusqu'alors avait passé pour un homme de bien et qui, au lit de mort, avoua pour la première fois

[1] Capefigue, *Vie de saint Vincent de Paule*, 1827.

les fautes les plus graves. Effrayé de ce qu'il venait d'entendre, et pensant avec raison que ce n'était pas le seul exemple de ce genre qu'on pût rencontrer, il se fit donner commission par la comtesse de Joigny d'inviter tous les habitants de ses domaines à une confession générale de leurs fautes. Ce fut un acte très solennel et dont le résultat fut heureux ; beaucoup de gens qui avaient déguisé leurs péchés au tribunal de la pénitence en firent l'aveu public et donnèrent des preuves d'un véritable amendement ; mais on se convainquit d'autant mieux par là de l'insuffisance des ressources mises en œuvre jusqu'alors et de la nécessité d'une nouvelle organisation du clergé en vue des besoins spirituels du troupeau. C'est ce qui décida la comtesse de Joigny à léguer une somme considérable pour l'entretien de clercs réguliers qui de temps en temps viendraient faire une mission dans ses domaines. Après de vaines propositions faites à divers ordres religieux, Vincent de Paule résolut d'entreprendre lui-même cette œuvre, et allant même au-delà des intentions de sa bienfaitrice, il fonda en 1624 une congrégation de prêtres qui, sans s'astreindre à aucun vœu particulier, à aucune organisation déterminée, étaient toujours prêts à se rendre partout où les évêques les appelleraient, et où les curés les admettraient pour coopérer avec eux dans la prédication, la confession et le soin des âmes ; c'était ce qu'on appelait une *mission*. Il pensa que, s'il est utile d'avoir à la tête de chaque troupeau un pasteur fixe et qui le connaisse bien, telle âme rebelle à ses exhortations peut céder à l'ascendant moins usé d'un autre prêtre, et que le pasteur lui-même peut recevoir de l'apparition de ce nouveau venu un salutaire stimulant. Pour se rendre capables de remplir leurs fonctions, les *prêtres de la mission* (ce fut le nom de la congrégation qu'il fonda) devaient chaque matin faire une prière mentale, trois fois par jour un examen de conscience, chaque semaine avoir ensemble des entretiens spirituels ; tous les ans se soumettre pendant huit jours à une retraite absolue et silencieuse. Pendant huit mois de l'année, ils devaient vaquer à leur mission, séjournant en chaque lieu deux ou plusieurs semaines pour y donner un enseignement d'après le catéchisme, une prédication familière, recevoir les confessions, terminer les procès, réconcilier les ennemis, et clore leur mission par une communion générale. Ils dirigeaient en outre des séminaires pour l'instruction des jeunes gens qui se destinaient à entrer dans le clergé. En peu de temps, l'ordre des prêtres de la mission se

répandit dans toute l'étendue de la France il fut autorisé par Louis XIII et confirmé en 1691 par Urbain VIII. On lui assigna à Paris le prieuré de Saint-Lazare, et de là le nom de *lazaristes* qui fut donné à ses membres. Il se répandit aussi en Italie et dans le reste de l'Europe, étendant ses soins et son zèle sur toutes les classes de la société, les courtisans, les soldats, les galériens, les mendiants et jusque sur les esclaves de Barbarie. On a compté jusqu'à 84 maisons de lazaristes.

Toutes les autres fonctions du ministère sacré trouvèrent de même, pour les remplir, de nouvelles communautés de clercs réguliers ou de prêtres moines. Tandis que les théatins, les barnabites, les somasques, vaquaient spécialement à la prédication, les prêtres de l'oratoire aux études théologiques, les prêtres des missions à la confession et au réveil des consciences, d'autres se vouèrent à l'instruction élémentaire de la jeunesse. Le premier fondateur de ce dernier ordre fut un noble Milanais, nommé Marco Cusani, qui, vers l'an 1550, vint à Rome, et s'associa plusieurs laïques ou clercs pour expliquer le catéchisme aux enfants et à la classe ignorante. Pie V fut tellement satisfait de cette institution qu'il ordonna d'en établir de semblables dans toutes les paroisses, distribua de nombreuses indulgences à ceux qui en seraient membres, et chargea le cardinal Bellarmin de rédiger pour eux un petit catéchisme. Ils prirent le nom de *patres scholarum piarum* d'où l'on a fait le nom bizarre de *piaristes*. Un espagnol nommé Calasanza établit à Rome (1622) de semblables écoles; César de Bus, en 1597, fonda à Avignon, dans le midi de la France sur le même modèle avec l'autorisation de Clément VIII, les écoles dites chrétiennes. Bientôt après, il perdit la vue; mais heureux, comme il le disait, d'être par là délivré de deux ennemis qui tant de fois l'avaient sollicité au mal, il vaqua avec plus d'ardeur que jamais à l'œuvre qu'il s'était prescrite. Il mourut en 1607. Quant aux frères dits « de la doctrine chrétienne, » ils furent institués en 1681 à Rheims et à Paris par J.-B. de Lasalle.

Les congrégations de femmes, constituées à cette époque, furent en plus petit nombre. Parmi elles, on distingue l'ordre des sœurs de sainte Ursule, fondé dans le Milanais en 1537 par Angela Merici, née en 1470 à Desenzano d'une famille peu aisée. De bonne heure orpheline et recueillie chez un oncle à Salò, elle montra, très jeune encore, son goût pour la vie solitaire en s'enfuyant de chez lui

avec une de ses sœurs et se cachant dans une caverne où l'on eut quelque peine à la retrouver. Elle entra dans une communauté du tiers ordre des augustines, revint ensuite dans sa ville natale, s'associa quelques compagnes pour l'éducation des jeunes filles, et y travailla avec un succès qui la fit appeler en cette qualité par le clergé de Brescia. Au retour d'un pèlerinage à Jérusalem et à Rome, elle fonda à Brescia, en 1535, sous le patronage de sainte Ursule et des onze mille vierges de Cologne, une communauté de femmes qui, sans former de vœux proprement dits, suivaient librement les conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Nommée supérieure en 1537, Angela mourut trois ans après, laissant, outre la règle de sa congrégation, des admonitions en neuf chapitres pour les surveillantes de la jeunesse féminine qu'elles élevaient, et un testament fort admiré pour sa sagesse. En 1544, Paul III confirma cette fondation en lui donnant une constitution plus régulière et plus monastique. Le cardinal Charles Borromée la prit sous sa protection spéciale. Vers la fin du XVI^me^ siècle, elle s'introduisit en France et choisit en 1612 pour son chef-lieu Paris; elle eut à la longue plus de quatre-vingts couvents dans le pays, puis en Allemagne et en Suisse.

Ce fut dans des vues un peu différentes et surtout dans le but de contribuer au soulagement des malades, que François de Sales, évêque d'Annecy, de concert avec Marie, veuve du baron Rabutin de Chantal, sa pénitente, aïeule de M^me^ de Sévigné, fonda en 1610 à Annecy l'ordre de *la visitation de Notre-Dame.* Les religieuses de cet ordre n'étaient cloîtrées que pendant l'année de leur noviciat. Ensuite, elles avaient la liberté de sortir pour visiter et soigner les malades à domicile; elles n'étaient astreintes qu'à un petit nombre de pratiques ascétiques, mais en revanche à une grande régularité et uniformité dans le genre de vie, et à une discipline très exacte. Elles furent soumises à la règle de saint Augustin et confirmées par Urbain VIII, en 1626. Elles n'avaient pas de supérieur en propre, mais obéissaient à l'autorité de l'évêque. Le dimanche, elles visitaient les malades, catéchisaient les adultes, et chaque vendredi se réunissaient en conférence.

L'exemple de François de Sales stimula le zèle de Vincent de Paule, fondateur des prêtres des missions. De concert avec Louise de Gras, veuve du secrétaire intime de Marie de Médicis, il fonda en 1634 l'ordre des *filles de la charité,* communément appelées *sœurs grises.*

Elles n'étaient point non plus liées par des vœux perpétuels, mais après cinq ans de service, elles en prononçaient un qu'elles renouvelaient chaque année, et pouvaient se retirer de l'ordre à volonté. Avant la mort du fondateur, elles occupaient déjà vingt-huit maisons à Paris, et avant la révolution, plus de trois cents dans toute la France.

Dans la fondation de ces communautés de femmes, nous remarquons la même tendance vers la sécularisation du monachisme qui nous a frappée dans les nouvelles communautés d'hommes. Les religieux ne s'ensevelissaient plus dans la vie du cloître ; ils ne faisaient plus de leur propre salut leur unique affaire; mais ils le cherchaient plutôt dans leur zèle pour le bien-être temporel et spirituel du prochain, et s'efforçaient de vaincre le protestantisme par la meilleure voie, sur le terrain des œuvres chrétiennes.

### 3. ORDRE DES JÉSUITES

Tous ces ordres nouveaux, aussi bien que les anciens, furent largement dépassés en crédit et en influence par celui qui prit le nom de « Société de Jésus. »

La fondation de l'ordre des jésuites est en effet le plus mémorable des événements de l'histoire du catholicisme au XVIme siècle. Et cependant rien, à son origine, ne pouvait faire préjuger la nature ni l'étendue du rôle qu'il devait remplir un jour, et son fondateur était peut-être le plus éloigné de s'en douter lui-même. Il y déploya son enthousiasme, son ardeur, sa persévérance, conditions sans lesquelles rien de considérable ne s'accomplit dans l'ordre moral ; mais il n'entrevit point la portée de son entreprise, ni les résultats auxquels elle devait aboutir. Longtemps il chercha sa voie sans la trouver, et lorsqu'une espèce de hasard encore plus que d'instinct, le poussa dans celle où son nom devait s'illustrer, il ne se rendit point compte des causes auxquelles il en était redevable. Ce furent ses disciples, plus clairvoyants que lui, qui, discernant les signes des temps, organisant la nouvelle société en vue des circonstances où se trouvait l'Église, lui acquirent le crédit presque illimité dont elle jouit.

Le fondateur de cet ordre, Don Inigo Lopez de Récalde, onzième enfant d'un gentilhomme biscayen, était né en 1491, au château de Loyola. De bonne heure il fut placé comme page à la cour de Ferdinand

d'Aragon. Là, comme la plupart des jeunes seigneurs de son temps, il mena la vie la plus dissipée; entré au service, il se distingua par sa bravoure, mais aussi par la licence de ses mœurs et jusqu'à l'âge de 29 ans ne connut d'autre passion que celle du plaisir et de la gloire. Ce ne fut qu'en 1521, qu'une circonstance inattendue vint l'arracher à ces vanités. En défendant contre les Français la citadelle de Pampelune, il fut blessé grièvement aux deux jambes, et la crainte de demeurer boiteux lui fit supporter plusieurs opérations douloureuses. Sa convalescence fut longue; pour en dissiper l'ennui, il demanda des romans de chevalerie, et comme il ne s'en trouvait point à Loyola, on lui offrit, pour y suppléer, une vie de Jésus-Christ et les « Fleurs des saints. » Ce dernier livre eut bientôt pour lui le plus vif attrait: les voyages périlleux de quelques saints, leurs impitoyables macérations, leurs luttes intrépides contre le prince du mal lui parurent valoir pour le moins les grands coups d'épée et les aventures périlleuses des preux, que d'ailleurs la fracture de ses jambes lui enlevait tout espoir d'imiter jamais. La vie de saint Dominique et celle de saint François excitèrent surtout son admiration; il les prit pour modèles, et jaloux de surpasser leurs exploits par des actions plus méritoires encore, il fit vœu d'aller à Jérusalem, aussitôt après sa guérison, travailler à la conversion des infidèles. Confirmé dans ce projet par une apparition de la Vierge qu'il crut voir un jour avec son fils dans ses bras, il résolut, avant de partir, de faire un pèlerinage à Notre Dame du Mont-Serrat pour se consacrer solennellement à son service.

Dès son arrivée il fit la veille des armes, en priant toute une nuit devant son image miraculeuse, et depuis ce moment, se considérant comme son chevalier spirituel, il suspendit pour toujours ses armes aux piliers du temple, puis commençant le cours de la pénible carrière qu'il s'était tracée, il se rendit à Manresa, dans un hôpital consacré à la dernière classe du peuple, mendia son pain dans les rues, et bientôt redoubla la rigueur de ses flagellations et de ses jeûnes au point qu'on le trouva souvent prêt à mourir de défaillance. Plusieurs mois d'un tel régime détruisirent sa santé et le livrèrent à d'horribles tourments d'esprit qu'il prit pour autant de tentations du démon. Transporté dans le couvent des dominicains, il eut dans sa cellule de tels accès de désespoir que plusieurs fois il fut sur le point de s'ôter la vie. Ici se présente naturellement à l'esprit un rapprochement que Ranke a ingé-

nieusement saisi entre Ignace et Luther, tous deux cherchant l'assurance de leur salut dans les œuvres de l'ascétisme, tous deux trompés dans leur attente, et au lieu de la paix qu'ils poursuivaient, tombant dans un sombre désespoir, Luther enfin délivré de ses tourments par la doctrine du salut sans les œuvres, Ignace, au contraire, persistant à chercher le repos de son âme dans un redoublement d'ascétisme; il fit vœu en effet de ne prendre aucune nourriture jusqu'à ce que Dieu lui eût rendu la paix intérieure, et ne renonça à ce dessein que lorsque son confesseur l'eut menacé de lui refuser l'absolution. Il retrouva dès lors un peu de calme, mais ne se guérit ni de ses transports ni de ses visions; huit jours de suite il eut des ravissements extatiques, pendant lesquels il crut recevoir de Dieu le plan de la sainte compagnie qu'il devait fonder un jour et que, d'après ses idées chevaleresques, il continuait à se représenter comme une phalange belliqueuse, enrôlée sous l'étendard de Christ pour combattre Satan. C'est en effet à cette époque et dans cet esprit qu'il composa (1522) pour son propre usage son fameux livre des « Exercices spirituels » où étaient tracés jour par jour pour un mois entier, les méditations pieuses et les actes de dévotion par lesquels, comme par autant de manœuvres successives, le soldat de Christ devait se former à la lutte contre l'ennemi du salut[1].

Après un séjour d'une année à Manresa, il se rendit à Jérusalem, ne vivant que d'aumônes pendant tout le trajet; il visita pieusement les saints lieux, puis se préparait à sa mission anti-musulmane, lorsque le provincial des franciscains, craignant pour les chrétiens de Palestine les effets de ce zèle hors de saison, après avoir fait valoir en vain, auprès d'Ignace, toutes les raisons de prudence qui devaient l'en détourner, lui commanda sous peine d'excommunication et en vertu du pouvoir qu'il tenait du saint-siège, de s'embarquer pour retourner en Europe. Loyola obéit, quoique avec de vifs regrets. N'ayant pu se vouer à la conversion des infidèles, il voulut au moins, par la prédication et la direction des consciences, travailler à celle des pécheurs. Mais il sentit qu'il lui manquait pour cela les éléments de l'instruction la plus ordinaire; en conséquence, dès son retour en Espagne, il entra, quoique

[1] Voyez dans l'ouvrage de Crétineau Joly *(Histoire de la Compagnie de Jésus)* la description de ces exercices, en particulier de celui des deux « étendards. »

âgé déjà de trente-trois ans, à l'école de Barcelone, puis dans les universités d'Alcala et de Salamanque, où son esprit inculte, sa mémoire rebelle, qu'il s'efforçait en vain d'asssouplir, lui firent éprouver des difficultés inouïes. D'ailleurs, l'ardeur qui le poussait à prêcher, à convertir, venait sans cesse l'arracher à ses études; peu s'en fallut même qu'il ne fût victime de ce nouveau zèle. En le voyant prêcher et dogmatiser sans mission, on le prit pour un de ces mystiques qui parcouraient l'Espagne sous le nom d'alombrados (illuminés) et que la hiérarchie redoutait par-dessus tout, comme enseignant à aller à Dieu sans l'intermédiaire du prêtre. Trois fois Ignace fut mis en prison; l'inquisition même le fit interroger; mais le trouvant innocent de toute hérésie, on le relâcha avec la défense de prêcher jusqu'à ce qu'il eut fait dans une université quatre ans d'études régulières. Ignace obéit encore, mais las des contrariétés qu'il avait rencontrées en Espagne, il se rendit à Paris en 1528, et entra dans ce même collège Montaigu, où Calvin avait fait ses premières études peu d'années auparavant.

C'est là qu'il fit, et non sans succès, sur quelques-uns de ses camarades qu'il voulait retirer de leurs dérèglements, l'essai de son éloquence persuasive. Puis, tout en combattant chez les pécheurs l'empire de Satan, il revint à son premier projet d'aller le défier chez les peuples infidèles. A cet effet, le jour de l'Assomption il réunit dans l'église de Montmartre plusieurs de ses amis auxquels il avait communiqué son zèle; c'étaient entre autres Pierre Lefèvre, natif de Savoie, François Xavier, gentilhomme de Navarre, Lainez, Salmeron, tous deux Espagnols et quelques autres. Là, sur l'invitation d'Ignace, après une messe célébrée par Lefèvre, ils formèrent ensemble, avec les trois vœux ascétiques ordinaires, celui de consacrer toutes leurs forces à la conversion du prochain. Ignace, à cette époque, songeait peu à celle des hérétiques; ses pensées se portaient toujours vers celle des mahométans. Ils formèrent donc le projet de se rendre à Jérusalem, et si au bout d'un an ils se trouvaient dans l'impossibilité de l'accomplir, ils résolurent d'aller se jeter aux pieds du saint-père, et le prier de les employer comme il le jugerait à propos pour le bien des âmes. La guerre contre les Turcs les empêcha en effet de se rendre en Palestine; après avoir vainement attendu à Venise le moment de s'embarquer, ils se rendirent à Rome en 1537, afin de présenter au pape leur humble requête. Le premier accueil leur fut peu favorable; on recommençait à y voir d'un mauvais

œil l'accroissement excessif des nouveaux ordres religieux. D'ailleurs les soupçons d'hérésie qui avaient plané sur Ignace n'étaient pas complètement dissipés; peu à peu cependant, l'ardeur qu'ainsi que ses associés il déployait dans la prédication, leur dévouement dans le soin des malades, les services qu'ils rendirent à Rome pendant une famine disposèrent le peuple en leur faveur, et réunirent autour d'eux un assez grand nombre de prosélytes, pour leur permettre de former une véritable société. Il s'agissait de choisir une règle et de se donner un nom. Dans l'esprit d'Ignace, ce nom était tout trouvé: « Nous sommes la compagnie de Jésus, dit-il, toujours préoccupé de ses plans guerriers. Nous sommes la sainte milice de Christ, enrôlée sous ses ordres pour combattre le prince des ténèbres. » Or, l'obéissance était aux yeux d'Ignace le nerf de la discipline militaire, c'était d'ailleurs de toutes les vertus monastiques celle à laquelle il attachait le plus de prix. Il en fit aussi le caractère distinctif de son ordre, et lui donna une tout autre importance qu'on ne le faisait dans les anciennes communautés. Les religieux de la compagnie de Jésus devaient avoir un général perpétuel, revêtu d'une autorité absolue, et auquel ils étaient tenus d'obéir comme à Dieu même [1]. En outre, conformément au projet de leur fondateur, au triple vœu ordinaire de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, ils en ajoutèrent un quatrième, celui d'obéissance particulière au pape, s'engageant à « aller partout où il jugerait à propos de les envoyer, de parcourir le monde s'il le fallait, d'aller à son ordre prêcher aux turcs, aux païens, aux infidèles, sans objection, sans condition, sans salaire et sans retard. »

Quoique, en formulant ce vœu, Ignace ne fût dirigé par aucun calcul intéressé et ne fît que suivre sa pensée favorite, il rencontrait fortuitement ce que la politique la plus consommée eût pu lui conseiller de mieux pour le crédit de son institution. A cette époque en effet, quiconque en Europe déplorait les déchirements de l'Église et aspirait à y voir rétablir une stricte unité, quiconque redoutait les mouvements impétueux du siècle, et ne trouvait dans les institutions politiques existantes aucun frein suffisant pour l'arrêter, devait accueillir avec transport une société qui à l'esprit d'insoumission opposait l'exemple d'une

[1] Voyez à la fin des *Constitutions* publiées à Paris en 1843 d'après l'édition de Prague (p. 411), la lettre d'Ignace aux jésuites du Portugal sur l'obéissance.

docilité sans bornes, et inscrivait sur son drapeau l'autorité divine et suprême du pontife romain. Aussi le pape Paul III qui, par ménagement pour les autres ordres, avait, en 1540, dans sa bulle d'institution, limité à soixante le nombre des religieux de la compagnie de Jésus, se vit-il obligé trois ans après, par la multitude toujours croissante de leurs adeptes, de lever cette restriction et d'autoriser la société à recevoir autant de membres qu'elle le jugerait convenable. En 1556, à la mort d'Ignace, elle en comptait déjà plus de mille, répartis en treize provinces, dont neuf en Europe, et quatre dans les autres parties du monde. Ses privilèges s'accrurent à proportion : en 1549 elle fut exemptée de toute autre juridiction que de celle du saint-siège ; en 1550 il lui fut permis d'avoir des collèges dotés, en 1552 de diriger des universités, en 1576 de donner des cours dans toutes les universités existantes, en 1575 de censurer les livres, etc.

En exigeant de ses disciples l'obéissance absolue aux ordres du général, Ignace était loin d'ambitionner pour lui-même cette charge ; malgré le vœu unanime de ses frères, il refusa longtemps de l'accepter, et ne s'y résolut que sur les instances de son confesseur, et sous la condition de continuer à prendre part aux travaux de la société comme le dernier de ses membres, en sorte qu'il faisait lui-même le catéchisme des petits enfants. Mais ses successeurs eurent d'autres visées, et ce fut le génie de deux d'entre eux, l'espagnol Lainez (1558) et le napolitain Aquaviva (1581) qui dotèrent la société de Jésus de cette savante « constitution » dont il n'avait tracé que les premiers linéaments, et à laquelle elle dut sa puissante influence.

Ainsi que les nouveaux ordres que tout à l'heure nous avons passés en revue, les jésuites formaient une communauté de clercs réguliers voués aux diverses fonctions du ministère des âmes. Mais, tandis que les autres ordres s'étaient en quelque sorte réparti entre eux ces fonctions, se vouant chacun presque exclusivement à l'une d'elles, ils les embrassèrent à peu près toutes, en mettant au premier rang l'instruction de la jeunesse, la direction des consciences et les missions chez les païens.

Pour vaquer à des fonctions si multiples et qui exigeaient de leur part une si prodigieuse activité, ils furent exemptés par leur règle de la plupart des exercices de dévotion qui formaient en quelque sorte l'essence de la vie religieuse, et qui dans les anciens ordres et même

dans les nouveaux absorbaient un temps si considérable[1]. Ils furent dispensés par Paul III de paraître aux processions, exemptés de la lecture du bréviaire et de la récitation des offices; ils n'étaient tenus à aucune austérité religieuse; il leur était même défendu d'affaiblir leur corps par des jeûnes et des veilles, et de diminuer, par des macérations indiscrètes, des forces qui devaient tout entières être employées au service du prochain[2]. Ils ne portaient point un costume particulier, mais simplement celui des prêtres séculiers de leur temps, encore étaient-ils, en certains cas, dispensés de le porter quand l'exigeait l'intérêt de l'ordre.

Ces premiers traits nous montrent déjà à quel point l'institution avait dévié de l'esprit de son fondateur. Lorsqu'Ignace s'imposait sept heures de prières par jour et des jeûnes à mourir de faim, il ne se doutait guère qu'un jour ses religieux recevraient l'ordre de ménager leur santé, de se sevrer d'abstinences, et de quitter la vie contemplative du moine pour la vie active du prêtre. L'organisation de la société des jésuites marque ainsi un nouveau progrès dans la sécularisation du monachisme. Ils tenaient à la fois du religieux et du séculier, et il en résultait pour leur ordre une position mixte assez singulière, embarrassante pour leurs contemporains, mais pour eux fort commode; ils se disaient tantôt prêtres, tantôt moines, selon que l'un ou l'autre titre était plus propre à faire accueillir, et à servir leurs desseins.

Lors de la première fondation de l'ordre, lorsqu'il ne formait encore qu'une congrégation religieuse proprement dite, on n'y distinguait que deux classes, les membres profès ou jésuites proprement dits, et les novices qui se préparaient à le devenir. Mais bientôt, lorsqu'on eut donné une nouvelle extension à l'instruction de la jeunesse, on introduisit dans la société deux nouvelles catégories, les étudiants d'abord, puis pour la direction des étudiants, ce qu'on appelait les coadjuteurs. Les profès, en effet, d'après leur vœu d'obéissance au pape, devant être continuellement à sa disposition pour des missions diverses, il eût été contradictoire de leur assigner des postes fixes dans les collèges de la société; on fut donc conduit à leur donner des aides pour cette fonction. Entrons dans quelques détails sur ces quatre classes[3].

[1] Constit., *Part.* VII, c. 4.
[2] Ibid., *Part.* III, c. 2.
[3] Voy. *Constit.* Hagenbach, t. III. Huber, *Les jésuites,* Paris, 1875.

On ne recevait point indistinctement au nombre des novices tous ceux qui se présentaient. On excluait, en réservant toutefois l'avis du général, les apostats, les hérétiques reconnus pour tels, les personnes notées d'infamie, les descendants de parents juifs ou mahométans, les faibles d'esprit, les corps contrefaits, et l'on exigeait généralement un esprit sain et une santé robuste. Après les avoir longtemps examinés sur ces différents points et sur d'autres encore, si l'on était satisfait de leurs réponses, on les admettait dans une des maisons « de probation » pour un noviciat qui était en général de deux ans, mais qui pouvait être abrégé ou prolongé selon l'intérêt de l'ordre et le bon plaisir du supérieur. Pendant le premier mois, le novice ne pouvait avoir aucune communication au dehors; à la fin de ce mois, il devait faire une confession générale de tous ses péchés; après quoi il prenait l'habit de l'ordre et était soumis à une suite d'épreuves et d'exercices spirituels de divers genres, distribués minutieusement par heures et même par quart d'heures, et qui avaient pour but non seulement de le plier à l'obéissance passive, mais encore de dévoiler à ses supérieurs toutes les dispositions de son esprit et les inclinations de son cœur. Entre ces épreuves figuraient, outre les études dans un des collèges, un mois de services bas et même rebutants dans quelque maison de l'ordre, et un mois de pèlerinage à pied, sans argent, en mendiant de porte en porte, sous la surveillance d'un membre de la société. La principale épreuve imposée au novice était ensuite de pratiquer durant un mois, sous la direction d'un supérieur, les « Exercices spirituels » de saint Ignace, série de méditations journalières sur les objets les plus propres à surexciter artificiellement l'imagination du pénitent, à le plonger dans une sorte d'agonie, dont il cherchait à s'affranchir en sollicitant l'admission dans la société.

Après deux ans, si elle jugeait convenable de le pousser aux études, elle le faisait passer dans la seconde catégorie, celle des « scolastici » ou « étudiants approuvés, » et l'admettait dans un de ses collèges. Mais préalablement elle lui faisait former ou confirmer le triple vœu monastique, vœu qui, bien que non public, suffisait pleinement pour lier celui qui le formait. Depuis ce moment, il ne s'appartenait plus à lui-même; il était au service de la société et ne pouvait la quitter sans encourir la peine de l'apostasie; mais la société elle-même n'était point liée à son égard, elle pouvait le renvoyer dès qu'elle le jugeait à propos; le vœu était simple et non solennel. Le cours d'étude durait

assez longtemps; pour la théologie seule, indépendamment de la philosophie et des lettres, il était au moins de quatre ans [1]; en outre, l'étudiant approuvé était tenu d'enseigner quelque temps comme régent ou maître, dans l'un des collèges inférieurs. Enfin, comme la trop grande application à l'étude pouvait, malgré les exercices spirituels auxquels on l'assujettissait, allanguir sa dévotion, il devait pendant un an, au sortir de ses études, subir un second noviciat pendant lequel il ne s'appliquait qu'à des actes de dévotion et à la prédication dans les petites villes.

On pouvait, avec la permission du général, être admis dans la classe des coadjuteurs sans passer par celle des scolastici, moyennant encore certaines épreuves que le général pouvait raccourcir, dont il pouvait même dispenser tout à fait, quand le sujet était, disent les constitutions, pourvu de dons précieux. Mais on ne devenait coadjuteur *formé* qu'en prêtant un vœu qui était adressé au général, et renfermait l'engagement de se consacrer à l'instruction; du reste, ce vœu était simple et ne liait encore que le récipiendaire. Les coadjuteurs spirituels devaient être prêtres et suffisamment instruits pour aider la société dans les fonctions spirituelles. Mais il y avait aussi des coadjuteurs temporels qui n'étaient proprement que des frères lais, appelés à aider la société dans les services extérieurs et subalternes; ils n'en portaient point le costume, ne devaient point briguer de fonctions spirituelles, et contents du sort de Marthe, se borner à seconder la société pour la gloire de Dieu. Pour cela, ils ne devaient apprendre ni à lire ni à écrire, et s'ils l'avaient déjà appris, cesser de s'en occuper.

Enfin, de la classe des coadjuteurs spirituels, on passait dans celle des profès *(professa societas)* où l'on pouvait être admis directement, mais toujours sur la permission du général, moyennant la qualité de prêtre, l'âge de trente-trois ans accomplis, un certain nombre d'épreuves subies, et avant tout la pleine abnégation de son jugement et de sa volonté [2]. Les profès proprement dits prononçaient seuls le quatrième vœu, celui de l'obéissance particulière au pape; mais leurs vœux étaient solennels, irrévocables, et le général lui-même ne pouvait les en

[1] Le principal collège des jésuites était le collège romain. En 1552, Jules III y joignit le collège germanique, spécialement fondé pour la défense du catholicisme en Allemagne.

[2] Const., *Part.* VI, c. 1.

délier [1]. Comme ils étaient seuls admis à connaître les secrets de la société, le nombre en était aussi restreint que possible. A la mort d'Ignace, ils n'étaient encore que 35 sur 1000. Seuls ils pouvaient vivre dans les maisons dites professes ou couvents de la société. Ils avaient la suprême intendance de l'instruction de la jeunesse, mais devaient toujours être au service du pape.

De ces profès proprement dits ou « des quatre vœux » (*professi nostri*) il faut distinguer les profès dits « des trois vœux, » membres *affiliés,* ou comme on les appelle familièrement « jésuites de robe courte. » Ils vivaient dans le monde, sans porter l'habit de l'ordre, mais (comme les tiers-ordres de saint François et de saint Dominique), en servant ses intérêts et lui prêtant leur appui, participant en retour à toutes les grâces promises aux jésuites dans la vie future, quoique l'accomplissement de leurs vœux ne fût exigé que dans la mesure que comportait leur position dans le monde [2].

C'est dans la classe des profès des quatre vœux qu'étaient choisis tous ceux qui sous le titre de supérieurs de maison, de provinciaux, de général, enfin, participaient au gouvernement de l'ordre. Or, ce gouvernement différait essentiellement de celui de la plupart des anciens ordres religieux. Chez ces derniers, si le pouvoir exécutif dans chaque degré était entre les mains des supérieurs, des provinciaux et du général, le pouvoir législatif résidait dans les communautés monastiques, dans les chapitres conventuels, enfin dans les chapitres généraux; le gouvernement était donc à la fois monarchique et représentatif. Dans l'ordre des jésuites, il était monarchique pur. L'assemblée générale des profès, composée de trois membres de chaque province, réunis en conclave, nommait le général au scrutin ou par acclamation, et dans certains cas déterminés, pouvait le déposer. Mais, une fois en fonction, il gouvernait seul la société, traitait seul toutes les affaires importantes, nommait seul, directement ou par ses commissaires, les provinciaux, les recteurs de collèges, les profès, les coadjuteurs, les membres de l'ordre, avait l'administration suprême des revenus, la disposition des collèges [3], en un mot régnait en souverain sur l'ordre entier; tous les membres devaient lui obéir comme à Jésus-Christ lui-même, se consi-

[1] Hagenbach, III, 314.
[2] Voy. Huber, *les Jésuites.* Hagenbach, ibid. 263.
[3] La Chalotais, *Compte rendu des constitutions des jésuites,* p. 47 ss.

dérer entre ses mains comme des instruments passifs, « comme l'argile dans les mains du potier, comme des corps inertes incapables de résistance [1]. » Une puissance aussi étendue excita les inquiétudes de Paul IV; il demanda que le général fût rééligible tous les trois ans, et soumis à la confirmation du pape. Lainez, après bien de la résistance, finit par céder au vœu d'un pontife plus qu'octogénaire, sûr d'avoir meilleur marché de son successeur, comme il advint en effet. Le général des jésuites fut dès lors nommé à vie. Mais, comme il aurait pu abuser, au préjudice de la société, du pouvoir absolu dont elle l'avait investi, l'assemblée des profès lui choisissait dans son propre sein un *admonitor* ou surveillant, puis sous le nom d'*assistants*, quatre conseillers, tirés des quatre principales nations catholiques de l'Europe, revêtus du pouvoir de convoquer l'assemblée des profès pour le déposer, s'il y avait lieu, savoir en cas de dilapidation ou de péché contre les mœurs [2], chargés en outre de le conseiller dans toutes les affaires importantes, mais avec voix consultative seulement.

Le général résidait à Rome et ne pouvait s'en absenter une seule nuit. Pour le mettre en état de diriger de là l'ordre entier, et de faire des nominations convenables, les provinciaux de toutes les provinces, les supérieurs de toutes les maisons, les recteurs de tous les collèges, devaient, tous les trois ou six mois, lui transmettre des rapports réguliers sur l'état des établissements placés sous leurs ordres, sur la situation de la société dans l'étendue de leur ressort. Chaque supérieur, en particulier, devait lui envoyer tous les ans deux catalogues, dans l'un desquels il écrivait les noms de tous ceux que comprenaient ses maisons, leur âge, leur patrie, la date de leur entrée, leurs études, leurs degrés, etc., dans l'autre, avec des numéros d'ordre correspondants, les qualités, les talents propres à chacun, le genre de son caractère, de son tempérament et l'emploi dans lequel la société pourrait obtenir de lui le plus de services. Tous ces rapports particuliers étaient ensuite transcrits sur un grand registre, où le général pouvait d'un coup d'œil embrasser l'état de la société entière dans tous les coins du globe, et fixer à chaque membre ses fonctions. En outre, tous les trois ans, chaque province envoyait à Rome un délégué chargé de deux

[1] Roberson, *Hist. de Charles-Quint*, III, 497.
[2] Const., p. 375.

rapports, l'un écrit, l'autre verbal. Toutes les communications qui exigeaient le secret étaient écrites avec un chiffre donné par le général, et quand un jésuite mourait, le supérieur de sa maison faisait brûler immédiatement tous ses papiers.

Outre ces liens intimes qui unissaient chaque membre au chef de l'ordre, des liens non moins solides unissaient entre eux les différents anneaux de la hiérarchie. Chaque membre était lié à son inférieur par le devoir de la surveillance la plus attentive, à son supérieur par celui de la confiance et par l'obéissance la plus absolue. Au moindre commandement de son supérieur, le jésuite devait être prêt à interrompre le trait de plume commencé ; plus il se soumettait à ce qui contrariait ses goûts ou son humeur, plus il répondait complètement à la volonté divine. Chaque scolastique ou novice devait tous les six mois, chaque coadjuteur ou profès tous les ans, dévoiler sa conscience à son supérieur, « sans rien cacher, sous peine de péché réservé à celui à qui on l'avait caché. » De plus, chacun d'eux devait tous les six mois faire une confession générale à tel des jésuites que le supérieur indiquerait, et celui-ci se réservait l'absolution pour les cas qu'il lui importait de savoir. Nul ne pouvait écrire ni recevoir de lettres qui ne fussent lues par son supérieur. En outre, chaque jésuite avait auprès de lui un camarade chargé de dénoncer au supérieur toutes ses fautes et ses mauvais penchants ; chacun devait à la fois exercer sur les autres et laisser exercer sur lui-même cette correction fraternelle ; le système de dénonciation y était ainsi poussé à l'excès. L'ordre exigeait, comme on le voit, de chacun de ses membres l'abnégation complète de sa volonté propre, le sacrifice de ses penchants, de ses affections, de ses sentiments aux vœux qui l'attachaient à lui [1]. L'amour du pays, l'amour de la famille lui-même, étaient considérés comme des penchants charnels, et l'on citait avec admiration aux jeunes jésuites l'exemple de Lefèvre qui, traversant la Savoie, son pays natal, après de longues années

[1] Constitution, page 257. Persuadons-nous, y est il dit, que tout est juste quand le supérieur l'ordonne; par une sorte d'obéissance aveugle rejetons toute idée, tout sentiment contraire à ses ordres, toutes les fois qu'on ne pourra y apercevoir quelque péché; et que chacun se laisse mener à la volonté de la providence par l'entremise de son supérieur « comme un cadavre qui se laisse manier et tourner en tous sens, ou comme un bâton qui sert à toute fin au vieillard qui le tient. »

d'absence, prit sur lui de ne point s'y arrêter, et celui de Xavier qui, partant pour les Indes, passa près de la maison de ses parents sans leur dire adieu. Le jésuite devait être jésuite avant tout; la société voulait le posséder tout entier et, au besoin, extraire en lui sa conscience de chrétien pour y substituer celle du jésuite [1].

Après avoir retracé la constitution de l'ordre, nous devons passer en revue ses ressources et ses moyens d'influence. Nous avons vu que les différentes classes qui le composaient et même les novices, s'ils le voulaient, faisaient vœu de pauvreté. La pauvreté était une des règles fondamentales de l'ordre, et les constitutions étaient formelles sur ce point. Aucune maison ne pouvait rien acquérir, ni en particulier ni en commun, ni recevoir aucune rétribution pour messes, confessions, prédications, sacrements, visites de malades, instruction de la jeunesse, en un mot pour aucune fonction. Ses membres ne pouvaient accepter dans l'Église aucun bénéfice; la société, en un mot, ne devait vivre que d'aumônes. Il était impossible de pousser plus loin le vœu de pauvreté. Mais au vœu des novices et des scolastiques, s'ajoutait une clause insignifiante en apparence, déclarant qu'il « devait être entendu selon les constitutions et les coutumes de la société. » Or il était dans les coutumes de la société que le vœu de pauvreté n'obligeât les scolastiques et les novices qu'autant que le général jugerait que le moment était venu de l'observer; ce vœu n'obligeait point actuellement; c'était une simple promesse de l'observer aussitôt que le général le trouverait convenable, en admettant le membre au rang de coadjuteur ou de profès. Jusqu'à ce moment le jésuite conservait tous ses biens, et demeurait apte à recevoir des héritages; aussi avait-on soin de ne le nommer aux deux grades supérieurs que quand toute espérance de succession nouvelle était perdue pour lui; en attendant on lui laissait

[1] Constitution, page 25-29. Les constitutions veulent qu'on se dépouille de toute affection déréglée de la chair envers les parents, qu'on bannisse jusqu'à leur souvenir devenu désormais inutile, et qu'on ne les aime que de l'affection spirituelle que demande la charité, attendu que Jésus-Christ tient lieu au jésuite de parents, de frère et de toutes choses. Il est sage, ajoute la note, de ne point s'habituer à dire: j'ai des parents, mais j'avais des parents ou des frères, etc. — La patrie du jésuite est la société; il n'en a pas d'autre; et tout patriotisme doit céder à l'intérêt de l'ordre. En un mot tous les liens, tous les devoirs devaient par le jésuite être sacrifiés anx liens, aux devoirs qui l'attachaient à la société; la fidélité qui lui était due en primait toute autre.

le libre usage de ses biens sous la seule condition de n'en user qu'avec l'approbation de ses supérieurs, c'est-à-dire en faveur de la société. Était-il enfin nommé coadjuteur ou profès, le vœu de pauvreté devenait pour lui plus sérieux ; depuis ce moment il n'avait plus de droit de succéder à ses parents, ni la société de leur succéder en son nom ; il devait même disposer de tous ses biens avant de prêter ses vœux publics. Mais en même temps les constitutions l'avertissaient de s'en défaire de la manière la plus agréable à Dieu et dans l'esprit de la plus grande perfection. Or l'Évangile ordonne à ceux qui veulent être parfaits de donner leur bien aux pauvres ; or quoi de plus pauvre que la société qui en formait le vœu, et quoi de plus agréable à Dieu que de donner à ceux qui travaillent pour sa plus grande gloire ? De là venait que la société héritait de la plupart de ses membres au préjudice même des plus proches parents[1].

Quant au règlement de la société, qui ne lui permettait de vivre que d'aumônes, il est vrai que ses maisons ne pouvaient rien posséder ni acquérir ; mais ce règlement ne s'appliquait point, disait-on, aux collèges de la société, lesquels étaient considérés comme des établissements tout à fait séculiers. Aussi les constitutions leur permettaient-elles positivement d'avoir des revenus qui leur permissent d'entretenir gratuitement les étudiants et tous ceux qui étaient employés à l'instruction de la jeunesse. Il en résultait que, non seulement la classe des scolastici, mais encore la classe nombreuse des coadjuteurs qui étaient tous ou professeurs ou recteurs de collèges[2], et enfin quelques-uns des profès qui avaient la surveillance générale de l'institution étaient tous entretenus sur les revenus des collèges. De plus, ces établissements devaient donner le nécessaire à titre d'aumônes à tous ceux des membres de la société qui étaient en voyage, ou malades, ou dans le besoin ; et il était bien peu de membres, même profès, qu'il ne fût aisé de faire

[1] Cela d'ailleurs a l'avantage, disent les constitutions, d'éviter les inconvénients d'un partage dicté par des affections déréglées envers des parents, et d'ôter au jésuite tout moyen de recourir à eux et à ses proches afin qu'il persévère plus fermement dans sa vocation. Si quelqu'un cependant a des doutes sur la convenance de donner ses biens aux pauvres plutôt qu'à ses proches, vu la pauvreté de ceux-ci, il doit laisser la décision de cette affaire à deux ou trois personnes recommandables qui, est-il dit en note, seront tirées de la société. Voyez Constitution, page 125.

[2] Constitution, p. 263.

entrer dans quelqu'une de ces catégories. Ainsi tous les biens que la société recevait ou héritait soit de ses propres membres, soit de personnes étrangères, elle les appliquait à fonder et à doter des collèges qui à leur tour nourrissaient la société. C'étaient les étudiants seuls, en leur qualité d'étudiants, qui possédaient les biens ; mais c'était le général qui, par lui-même ou par ses agents, les administrait et les employait à divers titres aux besoins de tous les membres de l'ordre ; le général en un mot prenait les biens, et les collèges se chargeaient des personnes.

Les principaux bienfaiteurs de la société étaient de nobles personnages, surtout des veuves, puis de riches marchands. Les femmes exhortées par elle au mépris du monde, abandonnaient au profit des collèges leurs bijoux, leurs parures, une part de leur revenu. Des ecclésiastiques pourvus de bénéfices, grâce à la faveur de la société, s'engageaient par un vœu à en partager avec elle les honoraires. A la fin du XVI^me^ siècle, la société possédait vingt-une maisons professes et 293 collèges, c'est-à-dire vingt-une maisons pour refuser et 293 pour accepter [1]. La société récompensait les fondateurs et bienfaiteurs de collèges par des messes célébrées une fois l'an en leur honneur par chacun des prêtres attachés au collège, par le don de cierges bénis décorés des armes du fondateur et remis chaque année à sa famille ou déposés sur l'autel, et enfin par l'assurance qu'il participerait au mérite de toutes les bonnes œuvres que la grâce de Dieu accomplit dans la société. Mais, en acceptant des fondations ou des donations, elle n'acceptait jamais aucune charge ni engagement (comme charge d'âmes ou messes à célébrer) qui la liât en aucune manière. Les premières constitutions avaient décidé que dans un collège suffisamment doté pour entretenir douze écoliers et les professeurs, on n'accepterait plus aucun don, afin d'édifier davantage le peuple. On se ravisa ensuite, et il fut ajouté en note qu'on pourrait accepter des propriétés ou revenus pour entretenir un plus grand nombre d'élèves et de professeurs pour la gloire de Dieu. La même raison de charité qui fait qu'on se charge de collèges pour y élever même des étrangers, pourra faire accepter la charge de quelques universités. Celles de la société devront surtout comprendre une faculté de théologie dans laquelle on expliquera tout ce qui concerne la science scolastique et l'Écriture sainte.

[1] Michelet et Quinet, *Les Jésuites*, 1843, page 223.

La société avait encore une autre source de revenus. Sous le prétexte de pourvoir à l'entretien de ses missionnaires, elle obtint du pape la permission de faire des échanges avec les nations qu'elle travailllait à convertir [1]. Les jésuites s'emparèrent donc d'une partie considérable du commerce des deux Indes, d'où, pour s'en assurer le monopole, ils éliminaient par tous les moyens possibles, les missionnaires des autres ordres. Ils eurent, même en Europe, des comptoirs et des magasins bien approvisionnés et où ils faisaient des gains considérables, grâce aux relations intimes qu'ils soutenaient entre eux dans toutes les parties du monde. Pour juger des ressources dont ils disposaient, il suffit de jeter un coup d'œil sur leurs établissements, leurs collèges et en particulier sur leurs églises, décorées avec une magnificence parfois de mauvais goût, mais qui surpassaient en richesse celles de la plupart des autres ordres.

Les collèges qui étaient comme nous venons de le voir la principale source de revenus pour la société, étaient aussi pour elle la principale source de crédit et d'influence. Quoi de plus important pour l'avenir d'une société que le privilège de former l'esprit des générations nouvelles? Le siècle d'ailleurs réclamait de l'instruction; c'était en ouvrant des collèges, en fondant des académies, des universités, qu'on avait affermi la réformation en Suisse et en Allemagne, et que de là on l'avait répandue dans d'autres pays. Laisser ces établissements protestants sans concurrence, c'eût été abandonner au protestantisme l'influence qu'on voulait lui disputer à tout prix. Il fallait donc, quelque peu d'amour qu'on eût pour la science, quelque peu d'envie qu'on eût de l'encourager, ouvrir aussi des établissements d'instruction, il fallait les ouvrir largement, gratuitement, pour réussir à faire tomber tous les autres; c'est ce que firent les jésuites. Mais en offrant au siècle l'instruction dont il était avide, ils eurent soin de la lui donner dans la mesure, avec les précautions et les correctifs nécessaires pour qu'elle nuisît le moins possible aux intérêts de la société. Toutes les études qui auraient eu pour effet d'élever l'intelligence, d'élargir le cœur, d'éveiller l'esprit d'examen étaient, ou soigneusement écartées, ou systématiquement amoindries et contrefaites. Il était recommandé par les Constitutions de repousser des chaires de

[1] Voy. Huber, édit. allemande, p. 209 ss, les richesses exorbitantes qu'ils amassaient par là (citations de l'évêque Palafox à Innocent X).

philosophie toutes les questions nouvelles, d'y parler de Dieu le moins possible, de n'y élever jamais des hommes d'un esprit indépendant, de prendre en philosophie Aristote pour guide, en théologie Thomas d'Aquin. Nous verrons que la polémique et la casuistique étaient les branches de la théologie qui les occupaient avant tout. L'Écriture sainte pouvait s'étudier en même temps ou après, mais toujours dans la Vulgate. Pour faire usage du texte original, il fallait attendre la permission du supérieur de l'ordre, qui ne devait la donner, autant que possible, qu'à ceux qui se proposaient pour but de défendre la version consacrée par l'Église, et, dans tous les cas, seulement après un certain temps d'études théologiques, car, disait-on, la connaissance des originaux n'était utile qu'à ceux qui comprenaient déjà les décisions des saints docteurs et de l'Église. Enfin, dans quelque sujet que ce fût, il fallait mettre à l'index tous les livres dont la doctrine ou les auteurs étaient le moins du monde suspects, ceux des protestants, ceux des mystiques du XV[me] siècle, expurger même les pères de l'Église, et autant que possible n'enseigner l'histoire, les belles lettres et toutes les sciences que dans les livres composés ou expurgés par la société. En un mot, dans les collèges des jésuites on donnait à la jeunesse tout juste d'instruction ce qu'il en fallait pour qu'elle crût effectivement s'instruire; on lui en donnait le semblant pour qu'elle crût pouvoir se passer de la réalité, l'ombre pour qu'elle n'en allât point chercher ailleurs le corps[1].

Mais si les élèves perdaient souvent leur temps dans ces collèges, la société ne perdait point son temps avec eux. Pendant les longues années qu'elle les tenait sous sa direction, elle façonnait leurs esprits dans le sens le plus favorable à ses intérêts, les assujettissait aux menues pratiques qui forment le fonds de la dévotion romaine, leur

[1] On a remarqué depuis longtemps, disait d'Alembert, que si la société des jésuites a produit des hommes d'une certaine moyenne intellectuelle, le niveau n'en a jamais été bien élevé; elle a produit des philologues, des mathématiciens, des écrivains élégants et corrects, et même des orateurs de mérite; elle n'a pas produit un seul philosophe, un seul grand historien, un seul homme remarquable pour le nerf et l'originalité de la pensée; c'est qu'elle cherchait bien plus à meubler qu'à agrandir l'esprit, à donner un vernis de science qu'à faire porter à l'esprit les véritables et généreux fruits de la science. — Pour le vrai savant, la science est son but à elle-même, pour les jésuites, elle n'était qu'un moyen. « Cette manipulation du cerveau humain, ce rétrécissement des crânes, comme dit Michelet, se commençait par la méthode des *Exercitia*, se complétait par le rudiment. »

inculquait les maximes de la propagation desquelles dépendaient son lustre et sa prospérité, et semait en eux les germes qu'elle espérait voir éclore plus tard. Enfin elle étudiait à loisir les penchants, les dispositions, les facultés de ses élèves, pour distinguer ceux qu'il lui convenait le plus de s'attacher définitivement. En effet, si dans les générations nouvelles tous étaient attirés, tous n'étaient pas retenus. Rien de plus embarrassant pour une association qui veut acquérir du renom et de l'influence, qu'une foule de sujets inutiles qui risquent de la discréditer par leur nullité. La société de Jésus avait pour maxime de ne garder dans son sein que les membres qui pouvaient la servir par leur talent ou leur savoir-faire, par leur opulence, la noblesse de leur extraction ou le crédit de leur entourage[1]; c'est pour cela qu'elle ne se laissait point lier par les vœux des novices et des scolastiques, ni même par ceux des coadjuteurs. Si les renvois ou les non-admissions donnaient lieu à quelque mécontentement chez les médiocrités qui en étaient l'objet, en revanche, les hommes capables ou influents mettaient d'autant plus de prix à faire partie d'une communauté qui apportait un tel discernement dans ses choix.

Pour assurer l'avenir de la société, rien n'était plus important que de s'emparer ainsi de l'éducation de la jeunesse. Quant aux personnes qu'elle ne pouvait, vu leur âge, ou leur sexe, attirer dans ses collèges ou ses maisons professes, elle les attirait dans ses congrégations où elles se vouaient en commun à une multitude d'œuvres pies, dans ses maisons de retraite où l'on se préparait à la célébration des principales fêtes de l'année, mais avant tout elle les attirait à ses confessionaux[2]. Investie par les papes des privilèges les plus étendus pour confesser et absoudre dans le monde entier, elle mit tout en œuvre pour s'emparer autant que possible de la direction des consciences. Elle eut parmi ses théologiens une légion de casuistes occupés à résoudre les cas innombrables qui se présentent au tribunal de la confession, et comme les mêmes méthodes de gouvernement ne conviennent pas également à toutes les âmes, qu'il en est qu'on domine par la sévérité, d'autres qu'on gagne

[1] Constitution, *part.* 1, c. 2. Gieseler, III, 2, 537, 541.

[2] « Les jésuites, dit Michelet, veulent s'approprier l'homme tout entier, l'employer et le garder, de la naissance à la mort. Ils le prennent par l'*éducation*, avant que la raison éveillée puisse se mettre en défense, ils le dominent par la *prédication* et le gouvernent dans ses moindres actes par la *direction.* »

par l'indulgence, elle toléra chez ses casuistes une grande diversité de maximes applicables à ces différents cas, et permit à chaque directeur de choisir entre elles, selon le caractère, le goût même du pénitent ou sa position dans le monde. Et ce ne fut pas seulement, comme on l'a prétendu, dans le déclin de l'ordre, mais dans sa plus grande prospérité que s'y introduisirent ces maximes relâchées. De bonne heure les révérends pères Caramuel, Diana l'inquisiteur, Busenbaum, Bauny, Escobar, sans parler des Suarez, des Sanchez, des Mariana, des Tolède, des Santarel, se rendirent fameux par l'art tout particulier avec lequel ils enseignaient à lâcher au besoin la bride aux passions, à rendre véniels les péchés mortels, à effacer par mille subtilités la limite entre le bien et le mal, entre le juste et l'injuste, à admettre, pour atténuer la faute, tantôt d'adroites directions d'intentions, *methodus dirigendæ intentionis*, tantôt des excuses tirées de l'ignorance actuelle, ou de l'oubli momentané de la loi divine; à étouffer l'esprit de cette loi sous une multitude de distinctions, de réserves (*restrictio mentalis*) et de sacrilèges *probabilités*. C'est à tort, il est vrai, qu'on a attribué aux jésuites seuls l'honneur de cette invention du probabilisme qui permettait de suivre des maximes qu'en conscience on regardait comme fausses, et contraires au christianisme, quand elles avaient pour elles quelque argument spécieux ou l'autorité de quelque théologien approuvé. Avant les jésuites, le système du probabilisme avait été introduit par deux dominicains thomistes, Medina en 1577 et Lopez en 1585; mais depuis le jésuite Vasquez, il prit dans la société un rapide développement. On y enseigna que, dans l'incertitude de la conscience sur ce qu'on doit faire ou éviter, on n'est pas nécessairement lié à l'opinion la plus sûre ou la plus vraisemblable, mais à l'opinion simplement vraisemblable, c'est-à-dire qui a pour elle des raisons de quelque poids ou l'autorité d'un *doctor gravis ;* et même qu'on doit rejeter la première si elle présente quelque danger. Grâce à ce principe, ce qu'il y a de plus sûr pour l'homme se résolvait comme on l'a dit « en une suite de pures vraisemblances et possibilités entre lesquelles chacun peut choisir à son gré. » Quant au principe, non moins fameux que « la fin[1] sanctifie les moyens, » s'il n'est pas expressément écrit dans les Constitutions des jésuites, il résulte au moins de tout l'ensemble de leur doctrine

[1] *Omnia ad majorem Dei gloriam.*

et de leur conduite, et ce n'est pas sans raison que le P. Mabillon disait que la morale des païens faisait honte à une telle morale prétendue chrétienne, devant laquelle il n'était pas de crime qu'on ne pût justifier [1]. Nous verrons ailleurs quel parti les ennemis des jésuites tirèrent contre eux de la profession de tels principes. En attendant, le but de la société fut atteint. Par tous ces moyens, elle parvint à enrégimenter au profit du catholicisme romain tous ceux qui pouvaient le servir, et forma une phalange compacte de tous ces membres de l'Église qui, auparavant disséminés ou chancelants, ignoraient leur force ou ne savaient s'en servir.

La société mit surtout le plus grand prix à assurer son influence sur les conducteurs des peuples. Les mesures de proscription qu'elle recommandait contre les protestants, les hautes faveurs dont elle avait besoin pour elle-même, exigeaient le concours actif des dépositaires du pouvoir. Aussi renonça-t-elle aux formes rudes et niveleuses des anciens ordres religieux; elle revêtit à propos les formes souples, polies, respectueuses en même temps qu'aimables, qui plaisent aux grands; rien de repoussant dans l'extérieur des jésuites; leur mise était toujours propre et décente, ils savaient allier dans des proportions habilement nuancées selon les personnes à qui ils parlaient, la sévérité qui commande le respect et le tour insinuant qui appelle la confiance; leurs établissements, leurs collèges étaient tenus avec une propreté exquise, leurs églises décorées avec une sorte d'élégance coquette; ils couvraient de velours, dit Hagenbach, les banquettes de leur prie-Dieu. Dans leurs

[1] Voyez de même l'ouvrage de Nicole Perrault, docteur de Sorbonne, *La morale des jésuites extraite fidèlement de leurs livres*, 1669. — Leurs doctrines sur l'amour de Dieu n'étaient pas moins étranges. Bossuet racontait que, lisant un jour à Louis XIV l'un de ses ouvrages, où il représentait l'amour de Dieu comme le fondement de la vie chrétienne, le roi, étonné, lui dit que personne encore ne lui en avait parlé; et Mme de Maintenon ajouta que, s'entretenant avec le père Lachaise sur le même sujet, il lui avait répondu qu'il y a aussi une grande perfection dans la crainte de Dieu. Le père Escobar se posant cette question: Quand est-on obligé d'avoir un amour effectif pour Dieu? y répond par la citation des avis de plusieurs casuistes de son ordre, de ceux du père Vasquez, qu'il suffit de l'avoir à la fin de sa vie; du père Hurtado, une fois tous les ans; d'autres, lorsqu'on a reçu de Dieu une grâce particulière, enfin du père Sismond, qu'il suffit à Dieu qu'on lui obéisse sans l'aimer, ce qui revient à l'avis du père Lachaise. Voy. dans les lettres de Mme de Sévigné le piquant récit d'une dispute de Boileau avec un jésuite sur ce même sujet (lettres du 11 septembre 1689 et du 15 janvier 1698).

congrégations, leurs maisons de retraite, la noblesse ne risquait point d'être confondue avec la bourgeoisie, la démarcation des rangs était partout observée. Dans leurs collèges, les enfants des nobles étaient, sans qu'il y parût, traités avec plus d'égards, flattés, fêtés par les Pères qui, avec une familiarité de bon goût, s'insinuaient dans leur confiance, nouaient avec eux des relations durables, prenaient sur eux un ascendant qui se prolongeait souvent jusque dans la vieillesse, s'assuraient pour toujours la direction de leurs consciences, écartaient adroitement par leurs assiduités tous ceux dont ils redoutaient l'influence, gardaient toutes les avenues des cours, circonvenaient les pères par les enfants, les maris par les femmes, les femmes par leurs suivantes et, par les affiliés secrets qu'ils plaçaient dans les maisons des grands, apprenaient tous les secrets qu'il leur importait de savoir. Bref, ils firent si bien qu'avant la fin du XVI^me^ siècle, dit Robertson, ils étaient devenus les confesseurs de tous les rois catholiques, et les directeurs spirituels de toutes les personnes distinguées par leur rang ou par leur puissance; ils eurent à différentes époques la direction des cours les plus considérables de l'Europe, se mêlèrent de toutes les affaires, prirent part à toutes les intrigues et à toutes les révolutions.

Ce fut dans les affaires de la religion principalement qu'ils exercèrent leur influence. A l'extérieur, nous avons vu que partout où ils s'introduisirent ils se montrèrent les plus implacables ennemis des protestants, trempèrent dans toutes les intrigues, dans tous les complots ourdis contre eux, furent en particulier les principaux instruments de cette grande réaction catholique qui se fit sentir dès la clôture du concile de Trente, arrêta, dit Huber, le protestantisme dans sa marche victorieuse, le refoula brusquement du pied des Alpes au bord de la Baltique, et l'ébranla fortement en tant d'autres pays.

A l'intérieur, les jésuites se montrèrent les fauteurs, les suppôts les plus dévoués de la monarchie des pontifes de Rome, et ce zèle, en dépit des avis les plus exprès de maintes congrégations de leur ordre, les porta à se mêler constamment des affaires politiques, qui, par tant de côtés, pouvaient favoriser ou contrarier l'autorité papale; sur ce point ils furent incorrigibles; mais comme c'était dans leur propre intérêt qu'ils la soutenaient, ils n'avaient pas toujours pour elle ce respect aveugle et cette soumission passive que semblait comporter leur vœu. Un ordre aussi puissant, tout en servant la papauté, lui faisait quelque-

fois acheter cher ses services, trouvait, quand il le fallait, d'admirables expédients pour réduire à rien le devoir d'obéissance, savait au besoin se faire craindre; et ce n'est pas sans raison qu'on les a appelés « les janissaires ou les prétoriens du saint-siège, » milice en effet d'autant plus redoutable pour lui qu'elle s'était rendue plus nécessaire [1]. Mais quelque indépendance que les jésuites s'arrogeassent au besoin à l'égard du pape, il leur convenait, puisqu'ils dominaient en son nom, que l'autorité du pontife fût respectée et obéie partout ailleurs; partout donc ils se montraient les adversaires jurés des libertés, des églises nationales et les défenseurs les plus absolus des maximes ultramontaines et, dans l'ordre temporel aussi bien que spirituel, les appuis jurés de la papauté [2]. Ce fut leur influence qui, dans la dernière période du concile de Trente, remplaça celle des augustins et prévalut sur toutes les autres. Ce furent eux qui, par l'organe de Lainez et de Salméron, firent triompher dans l'assemblée les maximes absolutistes qui jusqu'alors avaient été plus ou moins neutralisées par le souvenir des conciles du XV$^{me}$ siècle; sans pouvoir encore, il est vrai, faire attribuer au pape l'infaillibilité [3], ils déclarèrent que les églises particulières, ne pouvant que s'humilier devant l'Église maîtresse, le concile devait renoncer à toute tentative de réforme dans la cour de Rome. Le seul article sur lequel ils se prêtèrent à un changement, ce fut l'éducation des prêtres dans les séminaires, afin de les accaparer dans leurs propres collèges.

Cette prépondérance dans l'Église leur attira de nombreux ennemis et il s'éleva à diverses reprises, contre leurs mœurs, des accusations souvent réitérées, souvent écoutées, vraies peut-être contre quelques-uns, mais pour la plupart mal fondées; car s'il était impossible que, dans un ordre si nombreux, il ne se trouvât quelques hommes corrompus, c'était le très petit nombre; en général les mœurs des

[1] C'est ainsi qu'avec Macaulay on peut citer le différend entre le pape et les jésuites, relativement aux mesures à prendre par Jacques II dans les affaires de religion. Le pape inclinait pour la douceur, il faisait recommander à Jacques d'éviter toute démarche intempestive et de tâcher de marcher d'accord avec son parlement. Les jésuites, au contraire, le poussaient aux mesures acerbes, cassantes, et c'est ainsi qu'ils lui firent perdre la couronne (*Histoire d'Angleterre,* II, 40).

[2] Voy. Bellarmin, *De potest. Pontif.* Alanus, *Ad persecut. anglos.* Johannes, parvus, etc.

[3] Huber, 218 ss.

jésuites, au moins extérieurement, valaient mieux que leur morale; la surveillance qu'ils exerçaient les uns sur les autres, l'attention extrême que la société tout entière avait pour le maintien de son honneur, prévenaient beaucoup de désordres, et Huber ainsi que Robertson lui rend le témoignage qu'il y a eu peu de communautés religieuses auxquelles, proportion gardée, on ait eu moins de scandales de mœurs à reprocher. Aussi finirent-ils toujours par rentrer dans les pays d'où ils avaient été d'abord expulsés; leur persévérance triompha de tous les obstacles; indépendamment des établissements qu'ils formèrent chez les peuples infidèles, ils réussirent à se fixer solidement en Espagne, en Italie, en Portugal, dans l'Allemagne et la Suisse catholiques, en Pologne, en Autriche, en Bohême. Ce fut en France que leur introduction souffrit le plus de difficultés à cause de la résistance des parlements et de la Sorbonne. Dès l'an 1550, ces deux corps s'opposèrent avec énergie à l'enregistrement de l'édit de Henri II, qui permettait aux jésuites de fonder un collège à Paris. On les admit cependant en 1561, sous des restrictions sévères, celle entre autres de ne prendre d'autre nom que celui de collège de Clermont et de ne point donner de cours publics sans l'autorisation de l'université.

Mais deux ans s'étaient à peine écoulés, qu'ils s'étaient mis au-dessus de ces restrictions, avaient repris leur nom, rouvert des cours, fondé d'autres collèges. L'université voulut les faire rentrer dans l'ordre; ils eurent la hardiesse d'en appeler au parlement. Un procès s'ensuivit. Etienne Pasquier, depuis avocat général, plaida fortement pour leur expulsion; le clergé de Paris, la compagnie des marchands, les ordres mendiants présentèrent des pétitions dans le même sens; mais l'influence de la cour empêcha le parlement de rien décider. Les jésuites demeurèrent en France, devinrent tout-puissants à Lyon, d'où ils se répandirent au loin, continuèrent à enseigner, se mêlèrent sourdement de toutes les affaires, présidèrent à la formation de la Ligue, trempèrent dans tous les complots contre les maisons de Valois et de Bourbon, jusqu'au moment où l'éveil fut donné sur leurs maximes régicides par les attentats de Barrière et de Jean Châtel. Ces deux meurtriers ayant été à peu près convaincus de liaison avec les jésuites, l'ordre entier fut chassé de France en 1594 par un arrêt du parlement. On trouva dans les papiers du jésuite Guignard une apologie de la Saint-Barthélemy, un panégyrique de

Jacques Clément, et une théorie du régicide religieux. Mais l'expulsion des jésuites excita de tels mécontentements à Rome, qu'Henri IV, craignant de leur part de nouvelles tentatives, crut les conjurer en rappelant l'ordre en France. Malgré les représentations et même la résistance de son parlement, il leur accorda en 1603, sous certaines conditions, la permission de s'établir dans quelques villes qu'il leur désigna, et dont il étendit bientôt le nombre ; il prit même l'un d'entre eux, le père Cotton, pour son confesseur. Le complot des poudres cependant qui éclata en Angleterre en 1605 et la publication des ouvrages de Mariana et Suarez auraient dû l'avertir que les jésuites n'étaient point corrigés, et lui faire craindre quelque attentat pareil. Rien il est vrai ne put être prouvé quant aux liaisons de Ravaillac avec les jésuites. Il allégua que son motif pour tuer le roi était son refus de ramener la France à la foi catholique et son projet de faire la guerre au pape. Du reste il persista à ne nommer aucun complice ; une influence puissante et mystérieuse étouffa l'enquête, et le père Cotton justifia la société, dit-on, à l'entière satisfaction de la cour. Sous la faible et bigote Marie de Médicis, les jésuites tout puissants, non seulement conservèrent leurs établissements, mais encore obtinrent la faculté de donner à Paris des cours publics ; et sous le ministère de Richelieu ils conservèrent encore une position florissante. Dans le reste de l'Europe et du monde entier, ils avaient fait encore de plus grands progrès. Un demi-siècle après la mort d'Ignace, le nombre des jésuites avait déjà décuplé. En 1616 on en comptait 13000. L'an 1640, ils purent célébrer leur jubilé avec une splendeur et une magnificence extraordinaires. Nous verrons cette prospérité s'accroître encore et s'élever jusqu'au point d'exciter contre eux le soulèvement de toute l'Europe.

Il nous reste à considérer les jésuites dans le champ des missions païennes, où leur vœu les appelait également.

Dès la fondation de l'ordre, en 1540, sur l'invitation du pape, François Xavier fut envoyé par Ignace en Portugal, et de là dans les Indes orientales, dont les Portugais avaient fait la conquête. Arrivé à Goa, capitale du pays, il fonda une école et un séminaire pour l'éducation des jeunes missionnaires qu'il comptait s'adjoindre, et parcourut lui-même en apôtre le continent et les îles, assemblant les habitants au

son d'une clochette, leur expliquant le catéchisme romain traduit en malabar, et leur enseignant les cantiques de l'Église. Il passa bientôt pour opérer des miracles et même ressusciter les morts. On prétend que dans l'espace de dix ans, près d'un million d'Hindous reçurent de lui le baptême; mais on reconnut bientôt l'une des causes de progrès si rapides. Le plus grand nombre des nouveaux convertis étaient des parias qui cherchaient auprès de l'Église un refuge contre la tyrannie des castes supérieures, en sorte que celles-ci ne voyaient plus dans le christianisme qu'une religion indigne d'elles. Au commencement du XVII[me] siècle, le père Nobili, jésuite venu dans l'Inde, entreprit de la réhabiliter à leurs yeux, revêtant le costume et imitant les mœurs des Bramines, s'accommodant à leurs préjugés, il leur présenta le christianisme comme l'ancienne religion de l'Inde, mystérieusement conservée dans d'autres climats et fit, parmi eux, plusieurs conversions importantes. En même temps Jérôme Xavier, neveu de François, déployait aux fêtes de Noël toute la pompe joyeuse du culte catholique, et gagnait à Lahore les bonnes grâces de l'empereur et de trois princes qui reçurent de lui le baptême.

De l'Inde, François Xavier était passé au Japon d'où, après quelques succès, il se préparait à porter l'évangile en Chine. Mais il mourut en 1552 pendant la traversée et ce fut le père Ricci qui, en 1584, suivi de quelques autres jésuites, parvint à accomplir ce dessein. Ses connaissances en astronomie et en mathémathiques le mirent en grand renom auprès des mandarins; et à l'exemple du père Nobili, profitant de ce crédit pour faire ressortir auprès d'eux tous les enseignements du christianisme qui présentaient quelque analogie avec ceux de Confucius, il réussit à persuader à un certain nombre d'entre eux, qu'en l'embrassant, ils ne feraient que mieux revêtir l'esprit de leur législateur. Le présent d'une pendule à sonnerie et de cartes géographiques qu'il orna adroitement de symboles chrétiens, lui fraya l'accès à la cour de Pékin, et lui fit obtenir l'autorisation de bâtir une église. Ricci mourut en 1610; la même année il y eut une éclipse de lune que les jésuites avaient plus exactement annoncée que les mandarins; ce fut pour le christianisme l'occasion de nouveaux progrès qui allèrent longtemps en croissant. Il n'en fut pas de même au Japon, où, dès 1587, les jésuites compromis par leurs rapports suspects avec les puissances européennes, et desservis par les missionnaires des autres ordres qu'ils

avaient réussi à écarter, endurèrent une persécution des plus cruelles et si persistante, qu'en 1638 il ne restait plus au Japon un seul chrétien.

La mission des jésuites au Paraguay, quoique leur politique y ait aussi marqué son empreinte, offre un spectacle plus digne d'intérêt. Les précédentes missions tentées en Amérique par d'autres ordres religieux n'avaient guère consisté qu'à baptiser de force les peuples soumis, ou à remplacer par des colons européens les natifs qui succombaient aux travaux des mines ou aux mesures d'extermination. De semblables débuts ne permettaient pas de revenir à des instructions paisibles, que rendaient d'ailleurs impossibles les mœurs nomades des habitants. Frappés de cette difficulté, deux jésuites eurent l'idée de les grouper en une sorte de colonie chrétienne dont les membres entièrement séparés de leurs compatriotes et surtout des Européens, ne recevraient d'autres impressions ni d'autres instructions que les leurs. Ce fut l'origine de la république du Paraguay où les jésuites, par un chef-d'œuvre d'administration théocratique, formèrent un peuple de croyants dociles, d'enfants soumis, dont maints historiens ont vanté le bonheur et la prospérité, mais qui, au bout d'un siècle et demi, partagea (1768), comme nous le verrons, la disgrâce de l'ordre.

---

## CHAPITRE V

### LITTÉRATURE ET SCIENCE THÉOLOGIQUES

Le cardinal Cajétan, dès son entrevue avec Luther à Augsbourg, en 1518, avait reconnu l'avantage que donnait aux réformateurs protestants leur connaissance approfondie des Livres saints [1]. Aussi le vit-on bientôt, aidé de deux hébraïsants pour l'Ancien Testament, et d'Érasme pour le Nouveau, en entreprendre la traduction avec ardeur, et même avec une certaine indépendance [2]. Le cardinal Sadolet, dans la même disposition d'esprit, publia un peu plus tard un commentaire estimé sur l'épître aux Romains [3], et après eux, une louable activité continua de se déployer dans l'église catholique pour la publication d'un texte rectifié de l'Écriture sainte. Le schisme, disait à ce propos Vicelius, ramène enfin les théologiens à la théologie. Si le fondateur de l'ordre des trappistes leur interdit les études, comme contraires à l'esprit de la vocation monastique, Jean Mabillon, plus fidèle que lui aux traditions de l'ordre de saint Benoît le combattit sur ce point [4], recommanda fortement aux religieux les travaux d'érudition et leur en donna lui-même l'exemple, qui fut suivi par les bénédictins de Saint-Maur, les pères de l'Oratoire et bien d'autres théologiens de leur communion. On s'occupa d'abord de corriger et de répandre la Vulgate. Ce fut le double objet des travaux de Robert Estienne dans les huit éditions qu'il en publia successivement, et de ceux de la faculté de théologie de Louvain dans ses deux éditions, dont la dernière, celle de 1573, servit

[1] Gieseler, t. III, 2, ch. 4.
[2] Ibid., p. 685.
[3] Ibid.
[4] Mabillon, *Traité des études monastiques.*

sous Clément VIII à la revision de la Vulgate de Sixte-Quint[1]. André Masius, qui à la connaissance des langues sacrées joignait l'étude de la critique et des antiquités, publia de 1569 à 1572, de concert avec Arias Montanus, la « Polyglotte d'Anvers, » reconnue très supérieure à celle d'Alcala, mais dépassée en mérite par celle de Paris (1629-1645) que publia Michel le Jay, avocat au parlement.

Dans l'exégèse, les commentateurs catholiques, sans renier le sens multiple des Écritures, crurent devoir, en vue de la controverse protestante, s'attacher surtout au sens littéral. Pagnini, de Lucques, fort versé dans la connaissance de l'hébreu, donna une traduction latine littérale, et par-là même peu intelligible, de la Bible. Maldonat, quoique jésuite, se fit estimer par son indépendance comme exégète.

Mais le texte de la Vulgate, une fois définitivement fixé, la liberté des commentateurs du dix-septième siècle s'en trouva nécessairement entravée, en sorte que la plupart, dans leurs interprétations, se préoccupèrent de servir les intérêts de l'Église plus que ceux de la vérité, et avant tout de se mettre eux-mêmes à couvert de toute accusation d'hérésie.

Deux écrivains cependant, tous deux prêtres de l'Oratoire, ne craignirent pas de se dégager de ces entraves ; ce fut d'abord Jean Morin, orientaliste, auteur de nombreux traités de critique sacrée, et qui, de même que le protestant Louis Cappel, son contemporain, osa combattre l'autorité du texte masorétique de l'Ancien Testament. Ce fut surtout Richard Simon[2] (né à Dieppe en 1638), qui par son histoire critique des textes, des versions et des commentaires du Vieux et du Nouveau Testament, fit faire aux études bibliques un progrès considérable, si bien que M. Reuss n'hésite pas à le proclamer le fondateur de l'isagogique biblique. Son premier écrit fut, en 1670, destiné à sauver du bûcher quelques juifs, accusés du meurtre d'enfants chrétiens[3]. Tourné bientôt tout entier vers les recherches et les discussions

[1] On sait que Sixte-Quint, en exécution d'un décret du concile de Trente, avait fait imprimer à Rome, en 1590, une édition prétendue normale, de la Vulgate, et lancé l'anathème contre quiconque oserait y rien changer, mais que cette édition se trouva remplie de fautes si nombreuses que son successeur dut en publier une autre qui en différait en plus de 3000 passages (Gieseler, III, 2, 579 s.).

[2] Bernous, *Encycl. des sc. rel.*, XI, 603.

[3] Un exemple non moins intéressant d'opposition aux préjugés hérités du moyen âge fut donné en 1632 par un jésuite allemand, nommé Frédéric Spée. Appelé

critiques, il acheva en 1678 son histoire du texte de l'Ancien Testament. L'impression ayant subi quelque retard, des extraits en vinrent à la connaissance de Bossuet et de quelques jansénistes qui le firent exclure de l'Oratoire et supprimer son ouvrage, dont un petit nombre d'exemplaires furent seuls sauvés, et lui servirent à en faire une nouvelle édition qui parut à Rotterdam. Des changements lui furent demandés pour que l'ouvrage pût paraître en France ; il s'y refusa, et bientôt publia, dans la même ville, les « histoires critiques du Nouveau Testament, de ses versions et de ses commentaires, » puis d'autres écrits sur des sujets analogues, et de nombreuses réponses aux critiques dont tous étaient l'objet. C'étaient en effet les premiers ouvrages vraiment scientifiques qui eussent encore paru sur ces matières ; ils se distinguaient surtout par la hardiesse et l'originalité de la pensée. Leur opposition à beaucoup d'opinions reçues, souleva contre eux des adversaires même dans le camp protestant. Las de tant de controverses, R. Simon se retira dans sa ville natale où il passa le reste de ses jours, isolé, brouillé avec tous les partis, surtout avec les jésuites avec qui jusqu'alors il avait vécu en paix, mais dont les intrigues le firent menacer d'une perquisition dans ses manuscrits, en sorte qu'il se décida, dit-on, à les détruire. Il mourut en 1712 ; incompris même au dix-huitième siècle, il n'a trouvé de justes appréciateurs que chez les critiques protestants d'Allemagne, à dater de Semler.

En revenant avec les protestants à l'étude des Livres Saints, les théologiens catholiques y joignirent comme eux et à plus forte raison celle des anciens Pères de l'Église. A l'aide de nombreux manuscrits conservés dans leurs couvents, ils composèrent leurs grandes bibliothèques des Pères, puis comme matériaux pour l'histoire ecclésiastique, les collections de vies des saints, des actes des conciles et des bulles des papes. Dans la publication de ces recueils se distinguèrent surtout le canoniste Canisius, Rigault, avocat au parlement, Sirmond, jésuite de Paris.

plusieurs fois, dans l'exercice de son ministère, à accompagner au supplice de malheureux condamnés pour crime de sorcellerie, et s'étant convaincu par leurs confessions qu'ils étaient innocents et que ce prétendu crime était imaginaire, il publia dans ce sens, sous le voile de l'anonyme, il est vrai, et sous le titre : *Cautio criminalis circà processus contra sagas,* un plaidoyer si persuasif qu'il détermina l'électeur de Mayence à abolir dans ses domaines les procédures contre les sorciers.

L'église romaine que nous avons vue de bonne heure vigoureusement attaquée par les protestants sur le terrain de l'histoire, ne pouvait. à moins de reconnaître sa cause comme perdue, laisser sans réponse un livre tel que les « Centuries de Magdebourg. » Ce n'était pas assez de quelques réfutations isolées et partielles, comme celles qui parurent d'abord ; il fallait un ouvrage qui, par son étendue, par une solidité au moins apparente, pût contrebalancer l'impression produite par celui de Flacius. L'un des membres de l'ordre de l'Oratoire, Baronius, venu à Rome en 1557, reçut du cardinal Caraffa (depuis Paul IV) la charge de réfuter, entre autres écrivains hérétiques, les centuriateurs de Magdebourg[1]. Ses premiers essais historiques ayant réussi, il s'appliqua durant trente années à cette tâche, mettant à profit les archives du Vatican, diverses bibliothèques particulières, les conseils et la coopération de quelques amis, et fit paraître successivement en 12 volumes in-fol. ses « Annales ecclésiastiques, » destinées à soutenir contre les protestants l'origine divine de la papauté, l'infaillibilité de l'Église, la perpétuité de ses doctrines et de ses institutions. L'interpolation, l'altération de certains documents, la falsification ou la fausse représentation de certains faits, enfin une remarquable hardiesse pour justifier par l'ordre divin ou la nécessité, des actes flétris par l'histoire, parurent au nouvel historien des artifices légitimes; si la cause de la vérité s'en trouva momentanément compromise, la publication de cette chronique tourna en définitive aux progrès de la science, en faisant connaître beaucoup de documents jusqu'alors inédits, qui depuis ont été rétablis dans leur texte authentique.

L'église de Rome accueillit cet ouvrage avec transport, et récompensa l'annaliste par le chapeau de cardinal. Pendant longtemps, elle s'est bornée à le reproduire, à le commenter, à l'extraire. Plusieurs auteurs, soit de leur propre mouvement, soit sur l'ordre des papes, le continuèrent, savoir le cardinal Raynaldi, de 1198 à 1565 et Jacques Laderchi jusqu'en 1700. D'un autre côté, le travail des deux cardinaux trouva des critiques, non seulement dans les églises protestantes, entre autres Basnage et Casaubon, mais dans l'église catholique elle-même. Le franciscain français Antoine Pagi en publia une réfutation hardie et presque toujours exacte[2], quoiqu'il ait été critiqué lui-même

[1] Voy. plus haut, p. 422.

[2] Pagi, *Critica historica in annales Baronii*, 1705.

pour avoir trop épargné Baronius. La polémique anti-protestante ne fut donc pas le seul but que les écrivains catholiques se proposèrent dans le domaine de l'histoire. Plus Baronius avait accumulé de citations et de faits en faveur de l'absolutisme romain, plus le clergé gallican s'efforça de mettre en relief ceux qui établissaient les droits de la royauté, de l'épiscopat et les libertés des églises nationales. Il serait difficile d'énumérer tous les ouvrages publiés dans ce sens. Contentons-nous d'indiquer principalement celui du janséniste Tillemont sur l'histoire des six premiers siècles, celui d'Élie Dupin, intitulé « *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques,* » qui, inculpé de quelques hérésies, lui suscita les attaques de Bossuet et de l'archevêque de Paris; puis, les traités spéciaux de Richer, de Launoy, de Pierre de Marca, d'Arnauld, de Pithou, de Mabillon, de Montfaucon, de D'Achéry, de Durand, de Martène, etc. ; d'autres, enfin, qui opposèrent aux annales de Baronius, aussi bien qu'aux ouvrages historiques protestants, des traités complets sur l'histoire de l'Église. Tel fut, indépendamment des ouvrages de l'évêque Godeau et de l'abbé Choisy, celui de Noël Alexandre, dominicain et zélé gallican, professeur de philosophie et de théologie à Paris. A l'aide d'une grande connaissance des sources, il composa moins une histoire liée et suivie de l'Église qu'une collection de traités chronologiques, critiques et dogmatiques sur plusieurs de ses parties [1]. Cette chronique s'étend jusqu'à l'an 1600, et comprend aussi l'histoire de l'Ancien Testament. On peut la considérer comme la contre-partie gallicane de l'ouvrage de Baronius. Ses hardiesses anti-curialistes la firent mettre à l'index par Innocent XI ; mais au bout de trente ans, Benoît XIII, membre du même ordre, leva l'interdit.

Dans la dogmatique [2], la théologie scolastique conserva une prépondérance décidée, grâce à son intime union avec le système théologique dominant, au patronage des ordres mendiants et surtout de celui des jésuites qui trouvaient dans ses subtilités, sinon de quoi réfuter ou convaincre, du moins de quoi embarrasser les controversistes protestants. Les Suarez, les Vasquez, les Valentia, les Molina, les Bécan, etc., continuèrent à puiser leurs doctrines et leurs arguments dans saint

[1] Natalis Alexandri, *Selecta historiæ ecclesiasticæ capita, et in loca ejusdem insignia dissertationes,* etc. Paris, 1676-86.

[2] Voy. Aug. Bouvier, *Encycl. des sc. rel.,* art. *Dogmatique.*

Thomas; et un docteur franciscain fut applaudi au concile de Trente pour avoir dit que la scolastique avait tellement éclairci la doctrine religieuse, que maintenant l'étude de l'Écriture sainte était inutile et qu'il ne fallait l'employer qu'à la prière et non à l'instruction.

Toutefois dans l'état florissant où s'étaient élevées depuis la réforme les lettres et la philosophie, il était difficile que la théologie scolastique se maintînt rigoureusement sous ses anciennes formes. Louis de Caravajal et Christophe de Cheffontaine, général des franciscains, en recommandèrent l'épuration qui fut essayée d'abord par Melchior Canus, dominicain espagnol, auteur des « Loci Theologici, » ouvrage estimé pour avoir frayé le chemin et tracé une meilleure méthode. Elle fut entreprise avec plus de supériorité encore par le jésuite Maldonat dans ses « leçons sur la Trinité, » et surtout par le jésuite Denis Pétau, le plus savant des docteurs catholiques de cette époque, auteur des *Dogmata theologica* en six vol. fol., qu'on regarde comme un riche trésor d'érudition historico-dogmatique.

Il est presque superflu de rappeler ici que la dogmatique catholique fut principalement traitée en vue de la controverse avec les protestants. Elle le fut dans ce dessein par un très grand nombre d'auteurs, à la tête desquels figurent les cardinaux Du Perron et Bellarmin. Du Perron, né en Suisse, l'an 1556, de parents protestants, mais converti à la cour de Henri III, où il remplissait les fonctions de lecteur, fut engagé dans les controverses qui eurent pour résultat la conversion de Henri IV, et ce fut lui qui, de concert avec le cardinal d'Ossat, demanda aussitôt après et obtint pour le roi l'absolution pontificale. En 1604, il concourut à la réconciliation de la cour de Rome avec la république de Venise, et mourut en 1612, laissant plusieurs volumes de ses controverses avec Duplessis Mornay sur l'eucharistie, avec Jacques I^er, roi d'Angleterre sur le titre d'église vraiment apostolique revendiqué par l'église anglicane, enfin avec divers théologiens protestants.

Plus savant et plus célèbre que lui, le toscan Bellarmin, né en 1542 et neveu du pape Marcel II, fut élevé dans les universités de Padoue et de Louvain ; de bonne heure distingué dans la littérature, les sciences, la prédication, il fut appelé à Rome où il enseigna dans le collège des jésuites, fut envoyé en France par le pape Sixte-Quint, et enfin nommé cardinal par Clément VIII. Dès l'an 1581, il publia la sub-

stance des cours de controverse qu'il avait donnés à Rome pendant douze ans [1], et en 1606, à l'occasion des démêlés des papes avec le gouvernement d'Angleterre et la république de Venise, trois traités successifs sur les pouvoirs de la papauté dans les affaires temporelles. Dans ces ouvrages et surtout dans le premier, il montra une grande érudition, des connaissances variées, de la méthode, une grande habileté dans la discussion, en même temps qu'une louable exactitude dans la citation des arguments de ses adversaires et une complète fidélité dans l'exposé de la doctrine catholique. Aussi est-ce lui que les protestants se sont surtout attachés à réfuter. On sait que les deux jansénistes Arnauld et Nicole, pour se faire pardonner leur dissidence, combattirent les réformés avec assez d'aigreur et d'acharnement, Arnauld dans sa réponse à Claude, dans son « Impiété de la morale des calvinistes, » etc., Nicole dans ses « préjugés légitimes contre les calvinistes, » etc., etc.

Au reste, ce ne fut pas seulement contre la réforme protestante que les controversistes romains dirigèrent leurs attaques. On vit renaître ou plutôt persister dans l'Église elle-même, en dépit de son unité prétendue, et du concile de Trente qui se flattait d'avoir résolu toutes les questions controversées, les vieilles querelles entre les ordres religieux qui se disputaient la prépondérance, entre les franciscains et les dominicains, puis entre ces deux ordres et celui des jésuites. Plus tard, nous assisterons à ces débats intérieurs, et nous verrons s'y déployer non moins d'acrimonie que dans ceux qu'ils soutinrent avec les protestants.

Parmi les moralistes catholiques, Nicole, par ses « Essais de morale » et ses divers traités ascétiques, s'est fait un assez grand renom. Les autres continuèrent à se distinguer en scolastiques et mystiques. Les premiers furent de beaucoup les plus nombreux. Ils suivirent en général, quoique avec plus de science et de méthode la voie que leurs prédécesseurs leur avaient tracée au moyen âge, se bornant le plus souvent à des commentaires sur la morale de saint Thomas. C'est par là que les jésuites espagnols déjà cités, et les jésuites allemands, Lessius et Leymann s'acquirent dans leur ordre un si grand crédit. Ils ne présentaient guère à leurs adeptes qu'un mélange de prescriptions canoniques, civiles, politiques, beaucoup plus qu'évangéliques, le tout hérissé

[1] *Disputationes de controversiis fidei adversus hujus temporis hæreticos.*

de problèmes et de distinctions subtiles sur les cas qui se présentent au tribunal de la confession.

Les moralistes mystiques se proposaient un but plus relevé et furent presque les seuls qui traitèrent la morale d'une manière édifiante. Jean Bona, né en 1609, général de l'ordre de Citeaux, créé cardinal en 1669, publia sous le titre de « principes de la vie chrétienne, » et « d'acheminement vers le ciel » (*Manuductio ad cœlum*) deux traités jugés dignes par leur onction et leur simplicité, d'être comparés à l'Imitation de Jésus-Christ. Il fut néanmoins surpassé de bien loin en popularité par François de Sales. Ce prélat, né en 1507 dans le château de ce nom en Savoie, et que nous avons vu travailler à ramener au catholicisme le peuple de cette province[1], essayer même la conversion de Théodore de Bèze, plus tard, nommé évêque d'Annecy, fonder de concert avec Marie de Chantal l'ordre de la Visitation, était, par son tempérament et ses lectures, porté aux méditations spirituelles. Ce penchant se trahit de bonne heure dans ses lettres et se manifesta surtout dans son « Philothée » ou introduction à la vie dévote, et dans son « Théotime » ou « traité sur l'amour de Dieu. » Cependant son mysticisme n'avait rien d'oiseusement contemplatif. Il ne cessait de répéter que le véritable amour de Dieu doit se prouver par des œuvres de miséricorde, que la sainteté chrétienne consiste bien moins à s'imposer des tâches extraordinaires qu'à bien s'acquitter des devoirs de chaque jour. Après une vie activement consacrée à la propagation de ses principes, François de Sales mourut en 1622 à Lyon et ne tarda pas à être canonisé.

Sainte Thérèse, réformatrice de l'ordre des carmes, dans son autobiographie, dans ses livres « des miséricordes du Seigneur, du chemin de la perfection, de la forteresse intérieure, » etc., dans ses lettres, dans ses poésies, poussa le mysticisme plus loin que saint François et le cardinal Bona. Elle appartient à une autre catégorie de mystiques dont les principes nous occuperont dans le chapitre suivant.

La prédication catholique qu'on a vue au moyen âge descendue à un tel degré d'abaissement, était loin de s'être relevée au XVIme siècle. Ceux même qui, par leur culture littéraire, auraient été les plus capables de s'y distinguer, les Italiens surtout désertaient la chaire chré-

[1] Voy. ci-dessus, p. 154.

tienne par frivolité et défaut de zèle, et se livraient de préférence à des compositions légères, ou bien, ne prêchant que par état et par nécessité, se jetaient, au rapport du cardinal Bembo, dans un bavardage si insipide ou dans un jargon scolastique si rebutant, que c'était une vraie pénitence que d'être contraint de les entendre. En France, les guerres de religion, surtout à Paris, donnèrent à la prédication une direction plus déplorable encore : les prédicateurs de la ligue, les Prévôt, les Boucher, sans parler de quelques docteurs de Sorbonne, n'étaient occupés qu'à soulever contre les protestants les aveugles fureurs de la multitude. Il fallut les victoires de Henri IV pour bannir de la chaire ces déclamations forcenées, et il fallut plus tard le siècle de Louis XIV, pour lui imprimer, par l'organe des Bossuet, des Fénélon, des Massillon, des Bourdaloue, cette élévation de pensée et de style que les siècles suivants n'ont point encore surpassée. Indépendamment des hautes qualités qui distinguaient de tels hommes, tout concourait alors en France au déploiement de l'éloquence sacrée : une langue épurée, ennoblie, que le génie des Corneille, des Racine, élevait à sa perfection, des écoles telles que Saint-Sulpice, Port-Royal, dirigées par des maîtres pieux autant qu'habiles, de grands événements, un règne illustre à célébrer, une cour brillante à captiver, à éblouir par le prestige de la parole, un monarque appréciateur éclairé, protecteur généreux des talents, de ceux-là surtout qui pouvaient servir à relever l'éclat de sa gloire, enfin, pourquoi ne l'ajouterions-nous pas, la concurrence d'une église rivale, dont il fallait éclipser la lumière croissante, en attendant qu'à l'aide du pouvoir, on réussît à l'éteindre et à l'étouffer.

Du reste, nous n'avons pas à nous étendre ici sur des chefs-d'œuvre dont l'appréciation est entrée dès longtemps dans le domaine de l'histoire littéraire.

# CHAPITRE VI

## DOCTRINE CATHOLIQUE

### 1. MOLINISME ET JANSÉNISME

Les doctrines antipélagiennes d'Augustin, que Luther et Calvin avaient cru pouvoir opposer efficacement à la *morale dépravée* de l'église romaine, furent à plus forte raison invoquées par ceux de ses théologiens qui, sans se séparer d'elle, travaillaient à y réformer les mêmes abus. Mais ici, plus encore que dans l'église protestante, elles fournirent matière à de longues et vives discussions.

L'université catholique de Louvain en fut d'abord le foyer principal[1]. Un docteur de cette université, nommé Michel de Bay, et plus connu sous le nom de Baïus, ayant été chargé en 1552, d'enseigner à la place de deux de ses confrères, députés au concile de Trente, substitua aux ouvrages des scolastiques ceux d'Augustin, et lui emprunta quelques-unes de ses doctrines les plus rigides sur la corruption radicale de l'homme, et son impuissance de faire par lui-même aucune œuvre agréable à Dieu. Ses collègues, à leur retour, se plaignirent du changement qu'il avait introduit dans l'enseignement de l'école, et ligués avec les jésuites et les franciscains, ils obtinrent de la Sorbonne la condamnation de quelques-unes de ses maximes, de celle-ci entre autres, que « le libre arbitre ne peut que nous entraîner au mal, et que toute action de l'homme abandonné à lui-même, loin de pouvoir racheter ses fautes, est un péché mortel. » Aux yeux de la Sorbonne, c'était saper par la base le mérite des œuvres satisfactoires recommandées par l'Église; il suffisait d'ailleurs que de telles doctrines eussent été pro-

[1] Gieseler, III, 2, 608 ss.

clamées par les réformateurs protestants pour que l'énoncé lui en parût souverainement dangereux. Aux objections de la Sorbonne, Baïus répondit qu'il se pouvait, à la vérité, que ses maximes fussent erronées, mais qu'il les avait puisées chez saint Augustin, que c'était donc saint Augustin que l'on condamnait en lui. Cette réponse fut prise en considération par les dominicains, nombreux et puissants dans les contrées dépendantes de l'Espagne. Le cardinal Granvelle, gouverneur des Pays-Bas, au lieu de l'anathème qu'on attendait de lui, se contenta donc de recommander la paix aux deux partis et marqua son estime pour Baïus, en l'envoyant au concile de Trente comme député de l'université elle-même.

Mécontents de cet hommage qui lui était rendu, les ennemis de Baïus l'accusèrent à son retour, auprès du pape Pie V, et à force d'importunités, obtinrent contre lui une bulle [1] où soixante-seize de ses maximes étaient condamnées, quoique lui-même n'y fût pas nommé ; c'était un ménagement que Bellarmin, rédacteur de la bulle, avait bien voulu garder ; mais les réclamations de Baïus ne furent point admises ; pour toute réponse, il reçut du pontife l'ordre de comparaître devant Granvelle pour abjurer ses erreurs et recevoir l'absolution. Baïus ne se tint point encore pour battu. Il déclara qu'en abjurant les opinions condamnées à Rome, il n'avait point entendu abjurer les siennes qui en étaient fort différentes, et qu'on avait mal représentées. Ses amis allèrent même jusqu'à nier l'authenticité de la bulle de Pie V. Grégoire XIII, son successeur, s'empressa de la confirmer en 1579 par une nouvelle, qui servit aux ennemis de Baïus à discréditer l'université, coupable d'avoir pris sa défense. Celle-ci, usant de représailles, condamna publiquement trente-quatre propositions extraites des ouvrages des jésuites Léonard Hess et Jean Hamel. Elle-même persista plus que jamais dans la profession de l'augustinisme, nomma Baïus doyen d'un chapitre, puis son propre chancelier, et le fit choisir comme inquisiteur pour la province des Pays-Bas. Il mourut deux ans après ; mais loin que sa mort mît fin aux différends, bientôt on les vit se renouveler par les efforts même qui furent tentés pour les éteindre.

Le jésuite Louis Molina [2], professeur de théologie à l'université

[1] Gieseler, III, 2, 609.
[2] Gieseler, ibid., 612 ss.

d'Évora en Portugal, affligé de ces contestations, crut avoir trouvé une formule propre à accorder les opinions contraires, en conciliant le libre arbitre avec la grâce et la prédestination. Ce moyen, qu'il fit connaître en 1588 dans un ouvrage publié à Lisbonne, consistait à admettre en Dieu une science moyenne (*scientia media*) par laquelle il prévoyait le concours de la volonté de ceux auxquels il accordait sa grâce, en sorte que le décret de la prédestination au salut était fondé sur le mérite prévu du fidèle prédestiné.

Cette formule ne fit qu'envenimer la querelle, en mettant aux prises les jésuites avec les thomistes d'Espagne qui tout à l'heure les avaient soutenus contre l'université. Ils ne virent dans le molinisme qu'un pélagianisme renouvelé, et accusèrent les jésuites de vouloir ressusciter cette funeste hérésie. De là s'élevèrent entre les deux ordres des différends si graves, qu'en 1594 la cour de Rome déclara vouloir les juger elle-même, espérant ainsi les calmer par l'espoir d'une décision, qu'elle se promettait de leur faire attendre longtemps. Mais chacun d'eux pour s'assurer le bénéfice de cette décision, ne cessait de fatiguer le pape de ses dénonciations et de ses clameurs. Les dominicains surtout, jaloux de l'ascendant des jésuites, se déchaînèrent contre eux avec fureur. Clément VIII se vit alors obligé de nommer en 1597, pour l'examen de la question concernant les secours de la grâce la célèbre commission, connue sous le nom de Congrégation des aides (*de auxiliis gratiæ* [1]). Cette congrégation, s'assembla, délibéra pendant huit années, sans que les deux partis dont elle se composait, bien loin de s'entendre, fussent parvenus à se rapprocher. Ce fut avec aussi peu de succès que Paul V la renouvela et l'assembla sous sa présidence.

L'an 1606 enfin, las de tant d'efforts inutiles, il déclara la congrégation dissoute, et se réserva d'examiner lui-même l'affaire dans un moment plus opportun. En attendant il ordonna de nouveau sous les peines spirituelles les plus graves, un silence absolu sur cette question. Mais, pas plus que ses prédécesseurs au moyen âge, pas plus, que le concile de Trente et les précédents, il n'osa prononcer un jugement qui eût été un démenti solennel donné à saint Augustin ou à l'Église elle-même. La controverse augustinienne ne pouvait donc tarder à se rouvrir, et se rouvrit en effet peu d'années après, sur un théâtre plus imposant.

[1] Gieseler, ibid., 622 ss.

Parmi les élèves de l'université de Louvain se distinguait, au commencement du XVII$^{me}$ siècle, un jeune homme nommé Cornélius Jansen, qui de bonne heure et avec plus d'ardeur encore que Baïus, s'était livré à l'étude d'Augustin ; il lisait surtout et relisait sans cesse ses ouvrages sur la grâce contre Pélage et Cassien. Pendant un séjour qu'il fit à Paris, il se lia d'une étroite amitié avec Duvergier de Hauranne, jeune abbé, auquel il communiqua son enthousiasme, et vers 1710 ils se retirèrent ensemble dans une terre près de Bayonne, où, plongés dans l'étude de l'antiquité chrétienne, principalement dans celle de leur docteur favori, ils résolurent de propager autour d'eux ses principes et de les faire servir dans l'Église à une réforme efficace des sentiments et des mœurs. De retour à Louvain en 1617, Jansénius fut nommé docteur, puis professeur à l'université, et enfin, en 1636, sacré évêque d'Ypres où il mourut de la peste deux ans après. Il laissait encore inédits plusieurs manuscrits, dont le principal, intitulé « Augustinus, » était un volumineux résumé de ses travaux sur les ouvrages de l'évêque d'Hippone, que ses amis firent paraître à Louvain en 1640. Les jésuites, contre les enseignements et la morale desquels ce livre parut surtout dirigé, le firent condamner par Urbain VIII, comme renouvelant les erreurs de Baïus ; mais il ne s'en répandit pas moins, surtout par le crédit de Duvergier de Hauranne qui, nommé depuis 1620 abbé de Saint-Cyran, et bientôt après choisi comme directeur spirituel des religieuses de Port-Royal, non content de recommander le livre de son ami, en appliquait les principes avec un zèle sans égal à la direction des consciences [1].

On se rappelle que l'abbaye de Port-Royal des champs, réformée par Angélique Arnauld, s'étant trouvée bientôt trop étroite pour le grand nombre de religieuses que ses vertus y attiraient, une partie d'entre elles s'étaient transportées à Paris, puis une nouvelle maison, construite dans le voisinage de Port-Royal des champs, était devenue tout ensemble un foyer d'éducation chrétienne pour des jeunes gens bien doués, tels que Racine, qui y avait fait ses études, et un lieu de retraite pour une réunion d'hommes savants et pieux, les Arnauld, Lemaistre de Sacy, l'historien Tillemont, le moraliste Nicole, et le plus illustre de tous,

[1] Sainte-Beuve, *Port-Royal.* Reuchlin, *Gesch. v. Port-Royal.* Voltaire, *Siècle de Louis XIV.*

Blaise Pascal, sans compter quelques nobles familles qui étaient venues s'établir tout auprès. Dans ce rendez-vous de partisans de Jansénius et d'amis de Saint-Cyran, dont la réputation commençait à s'étendre au loin, les jésuites virent pour eux des concurrents redoutables dans leur double carrière de directeurs et d'instituteurs, en tout cas, des adversaires de leur ordre, qu'il fallait à tout prix écarter de leur chemin.

La bulle d'Urbain VIII ne les ayant point réduits au silence, les jésuites renouvelèrent leurs attaques, et cette fois, les dirigeant de manière à rendre leurs rivaux suspects de tendances calvinistes, ils déférèrent au saint-siége cinq propositions de Jansénius qui pouvaient passer pour le corrélatif des canons que le synode protestant de Dordrecht avait opposés aux sectateurs d'Arminius. Elles affirmaient de la manière la plus absolue la corruption de la nature humaine, son impuissance pour le bien, la suffisance et l'irrésistibilité de la grâce divine et le bienfait de la mort de Jésus pour ses élus seulement.

La commission chargée d'examiner ces propositions se trouva partagée, et le pape Innocent X alors régnant eût voulu se retrancher dans son indolence habituelle. Mais son secrétaire d'état, Chigi, qui aspirait à lui succéder, lui remontra le danger qu'il y aurait à laisser attaquer l'infaillibilité du saint-siége, et obtint de lui, en 1655, une bulle qui condamnait comme impies et blasphématoires les cinq maximes de Jansénius.

D'après le conseil d'Arnauld, docteur de Sorbonne, les jansénistes de Port-Royal sommés d'y souscrire, y firent deux objections. Ils déclarèrent que les propositions condamnées par le pape, comme étant de Jansénius, n'étaient, à l'exception de la première, ni expressément, ni exégétiquement contenues dans son livre, et qu'en supposant qu'elles s'y trouvassent, Jansénius ne les avait point écrites dans le sens où le pape les condamnait. Ne voulant donc ni heurter de front l'autorité du saint-siége, ni convenir de la culpabilité de leur docteur, ils tiraient adroitement parti, comme on le voit, de la difficulté pour le grand nombre de retrouver cinq ou six lignes de texte dans un énorme in-folio latin.

Pour abréger, le pape, sans prendre la peine de citer ni le texte, ni la page, déclara de nouveau que les cinq propositions se trouvaient dans Jansénius, et avaient bien été condamnées dans le sens que Jansénius y attachait. Mais les opposants avaient leur réponse prête. Le

pape, dirent-ils, n'est infaillible que dans les questions de *droit* ou de foi révélée. Mais la présence de cinq passages dans un livre est une question de *fait,* sur laquelle il peut se tromper. Campés sur ce terrain, ils parvinrent à embarrasser leurs adversaires, car, ajoutaient-ils, nous condamnons *sincèrement* (?) les propositions incriminées, en quelque endroit qu'elles se trouvent, et dans le sens que leur donne le saint-père, mais nous nions qu'elles se trouvent dans Jansénius ; conséquemment, nous ne pouvons souscrire à la bulle dont il s'agit. Ils tinrent ainsi en échec la cour de Rome, jusqu'au moment où Chigi, élevé sur le trône papal sous le nom d'Alexandre VII, se déclarant infaillible sur le fait comme sur le droit, répéta solennellement que les cinq propositions étaient dans Jansénius, qu'en les condamnant Rome avait entendu condamner la doctrine de l'évêque d'Ypres, et là-dessus, fut dressé un formulaire dont la signature fut imposée aux solitaires et même aux religieuses de Port-Royal. La plupart refusèrent d'y adhérer, et les jésuites s'en prévalurent pour faire exclure de la Sorbonne le docteur Arnauld, et demander à la cour de faire sortir de Port-Royal tous les solitaires qui s'y étaient retirés et les jeunes gens qu'ils y élevaient ; le monastère lui-même fut menacé de destruction.

Arnauld, exclu de la Sorbonne et n'ayant pu, par la lettre qu'il lui adressa, réussir à justifier son parti, engagea Pascal à plaider lui-même cette cause. Pascal se mit à l'œuvre, et, d'après les traits qu'Arnauld et Nicole avaient abondamment recueillis dans les ouvrages des casuistes, et lui-même dans ceux d'Escobar, il composa (1656-1657) ses immortelles « Provinciales, » chefs-d'œuvre, tour à tour, de la satire la plus piquante et de la plus éloquente indignation. Imprimées secrètement, lancées par intervalles et à profusion dans le public, ce furent autant de flèches acérées qu'il fit pleuvoir sur les disciples de Loyola. Ils eurent beau les faire brûler par ordre des parlements à Aix et à Paris, « ils n'en demeurèrent pas moins ridicules, dit Voltaire, et en devinrent encore plus odieux à la nation. »

Encouragés par le succès de ces lettres, quatre évêques osèrent se déclarer contre le formulaire. Alexandre VII se préparait à sévir contre eux lorsqu'il mourut, et son successeur, Clément IX, d'un caractère plus pacifique, leur fournit un moyen de salut, en leur conseillant, ainsi qu'aux autres jansénistes, de signer le formulaire, non pas *purement et simplement*, comme l'avait exigé Alexandre, mais *sincèrement,*

comme Arnauld l'avait offert, par où il semblait permis de croire, tout en condamnant les cinq propositions, qu'elles n'étaient pas dans Jansénius. Moyennant cet expédient, lui-même, il faut l'avouer, quelque peu jésuitique, les religieuses et les solitaires rentrèrent en grâce, et Arnauld fut réintégré en s'engageant à ne plus combattre que les calvinistes. Nous avons vu qu'il s'acquitta fidèlement de ce vœu.

Cette paix, connue sous le nom de « paix clémentine, » conclue en 1669, ne dura pas plus de dix ans. Les jésuites ne la trouvèrent encore que trop longue et s'apprêtèrent à frapper un dernier coup. Ils avaient dénoncé au pape les jansénistes comme imbus de l'hérésie calviniste : ils les décrièrent bientôt auprès du roi, comme imbus de l'esprit remuant et séditieux de la Fronde. Et de fait, les jansénistes avaient pour appuis à la cour plus d'un ancien membre de cette faction qui, forcés de renoncer à leurs menées politiques, continuaient à cabaler sous un étendard religieux. De ce nombre était la sœur du grand Condé, la duchesse de Longueville, qui après avoir, par ses intrigues et ses galanteries, joué un si grand rôle dans les troubles de la Fronde, s'était, à un âge plus mûr, jetée dans la haute dévotion. Retirée à Port-Royal auprès des illustres solitaires, elle y présidait, ainsi qu'à Port-Royal de Paris, des conférences très fréquentées et employait au service du jansénisme les irrésistibles séductions de son esprit. Louis XIV, averti par le P. Annat, son confesseur, crut déjà voir sa noblesse, de nouveau rebelle, se liguer contre lui avec les jansénistes, comme elle s'était liguée contre les Valois avec les réformés. Depuis longtemps d'ailleurs on lui représentait les jansénistes eux-mêmes comme des calvinistes secrets, Saint-Cyran comme une espèce de « Calvin intérieur [1] » qui enseignait la prédestination, invitait tous les chrétiens à lire la Bible, et parlait de ramener l'Église à sa sainteté primitive. Louis ne tarda pas à embrasser les deux partis dans une commune aversion, et, en attendant le moment d'extirper le protestantisme, lorsqu'il vit, après la mort de la duchesse de Longueville, les jansénistes encore affaiblis par l'exil volontaire d'Arnauld, retiré dans les Pays-Bas, il profita de la première occasion pour disperser leur coterie.

En 1705, le pape Clément XI, résolvant un « cas de conscience, »

[1] Voy. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, p. 13.

soulevé par les jansénistes, déclara par sa bulle *In vineà domini*, qu'on ne pouvait donner les sacrements à ceux qui, en signant le formulaire, n'attesteraient pas croire au fond du cœur que le pape ne peut se tromper sur les faits. » Les religieuses n'ayant voulu signer ce formulaire qu'avec la réserve autorisée par Clément IX, celle du « silence respectueux » sur les faits, le roi obtint du pape une bulle pour la suppression de leur monastère; le cardinal de Noailles les priva des sacrements, leur avocat fut mis à la Bastille, puis en 1709 leur maison fut démolie de fond en comble, et deux ans après l'on déterra les corps ensevelis dans l'église et le cimetière pour les transporter ailleurs.

Mais nous verrons dans la période suivante que le jansénisme survécut à cette destruction. Ce n'était encore ici que le premier acte de la longue lutte qu'il avait suscitée.

### 2. QUIÉTISME

L'augustinisme remis en crédit par les disciples de Jansénius ne fut pas le seul moyen auquel eurent recours ceux qui, dans le sein même de l'Église, travaillaient à spiritualiser le culte, à lui rendre sa spontanéité, son libre essor, à le dégager du vain formalisme qui l'étreignait. Contre les prétentions d'un clergé qui partout s'interposait entre l'homme et Dieu, qui ne reconnaissait d'autres voies de salut que celles qu'il avait tracées, n'autorisait de culte que celui auquel il présidait, de prières que celles dont il donnait la formule, d'autres moyens d'absolution que les messes dont il trafiquait, d'autres chartes de pardon que celles qu'il délivrait au confessionnal, ni d'autre préservatif contre le péché que la crainte de l'enfer, les âmes qui, pour s'élever, aspiraient à s'affranchir, cherchèrent un point d'appui dans le mysticisme. Au mobile avilissant de la crainte, elles opposèrent celui de l'amour, aux pratiques machinales de dévotion, le recueillement intérieur, aux directions du prêtre, l'union directe avec Dieu, aux enseignements officiels de l'Église, la contemplation libre et immédiate des choses du ciel.

Mais on ne resta pas longtemps dans ces justes limites. Plus le formalisme ecclésiastique était devenu oppressif, le joug clérical écrasant, plus la réaction fut extrême. Le mysticisme *pratique*, celui qui, en cherchant l'union de l'âme avec Dieu, s'applique à l'amélioration religieuse et morale de l'homme et s'allie avec une vie active et dévouée, celui

des A-Kempis, des saint Bernard, celui de François de Sales et du cardinal Bona, ne suffit plus à certains esprits. Sur les traces de maître Eckart, de sainte Thérèse [1], de Jean de Lacroix, des « Alombrados » d'Espagne, ils se jetèrent dans les excès d'un mysticisme purement extatique, qui, non content de l'union spirituelle avec Dieu par l'amour et la confiance, aspirait par une contemplation passive, par le dépouillement, l'anéantissement des facultés de l'homme, par le *quiétisme* en un mot, à l'union substantielle, à l'identification avec Dieu [2].

L'un des apôtres de ce mysticisme excessif, plus ou moins voisin du panthéisme, Molinos, prêtre espagnol fixé à Rome depuis six ans, publia en 1675, sous le titre de « Guide spirituel, » un nouveau manuel de dévotion, fruit de ses expériences dans la conduite des âmes, ou, comme il le prétendait, des inspirations directes qu'il avait reçues de Dieu. Le sublime de la piété consistait selon lui dans une parfaite quiétude où l'âme, comme abîmée dans la pensée de son Créateur, devait éviter de troubler, même par des prières et par des actes chrétiens, cette bienheureuse contemplation, se dépouiller en quelque sorte de ses facultés, de sa volonté, de son existence propre, pour mourir en Dieu dans des extases d'amour [3].

Ce système plut aux âmes saturées de dévotions machinales, et qui aspiraient à une piété plus profonde et plus intime. Le livre de Molinos acquit bientôt une vogue extraordinaire. En moins de six ans il eut vingt éditions dans les diverses langues de l'Europe. Innocent XI lui-même qui, en montant sur le siége pontifical, avait pris sincèrement à cœur le relèvement spirituel et moral de l'Église, témoigna une estime particulière à l'auteur du *Guide*, et lui donna un logement dans son palais. Ce suffrage imposant, en ajoutant au crédit de Molinos, anima d'autant plus contre lui la masse du clergé qui voyait ses pratiques décriées, ses confessionnaux délaissés, et observait qu'à proportion de l'adhésion qu'on donnait à ses maximes, on montrait plus d'éloignement pour les prescriptions de l'Église. On avait extirpé le protes-

[1] Sainte Thérèse, dans son ouvrage intitulé le *Chemin de la perfection*, distinguait cinq degrés dans la prière: la prière du cœur, celle de la contemplation, celle du repos en Dieu, celle de l'union avec Dieu, celle enfin de l'extase.

[2] Voyez la distinction de ces deux espèces de mysticisme, très nettement exposée par M. Nicolas (*Encycl. des sc. rel.*, IX, 514 ss.).

[3] Scharling, *Mich. von Molinos* (*Zeitschr. für hist. Theol.*, 1854, p. 509 et *passim*).

tantisme, proscrit le jansénisme ; le quiétisme était un troisième ennemi qu'il fallait terrasser.

Louis XIV fut supplié par son confesseur d'intervenir auprès du saint-siège pour obtenir la censure et la condamnation du nouveau manuel. Sur les instances du roi, 68 propositions extraites du Guide spirituel et soumises à l'examen du saint-office furent condamnées en 1687 par Innocent XI ; Molinos, convaincu d'hérésie, fut contraint, sous peine du feu, d'abjurer publiquement ses erreurs, et enfermé pour le reste de ses jours dans un couvent de dominicains où il mourut neuf ou dix ans après.

Mais à peine la doctrine de Molinos avait-elle été déférée à l'Inquisition, qu'arrivait à Paris l'une de ses adeptes les plus ferventes, Madame Guyon de Lamothe, née à Montargis en 1648. De bonne heure dégoûtée de la vie de famille par les injustes préférences de ses parents, de la vie du monde par une faiblesse de constitution qui la livrait à de continuelles souffrances, mariée contre son gré dès l'âge de seize ans, haïe de sa belle-mère, mécontente de son mari, de tous ses alentours, consternée par la perte d'une fille bien-aimée, elle finit par s'abandonner à une dévotion mystique à laquelle l'avait préparée la lecture des écrits de François de Sales, mais qui s'exagéra dans les entretiens d'un disciple de Molinos, le P. La Combe, religieux barnabite de Thonon, dont elle avait fait la connaissance à Paris, et que l'évêque d'Annecy lui avait donné pour directeur. Un an avant la mort de son mari, elle se fiança comme sainte Thérèse, par des cérémonies religieuses, à une image de Jésus qu'elle appelait son époux spirituel. Non contente de l'imiter dans son abnégation en acceptant avec joie les douleurs qui lui étaient envoyées, elle prenait plaisir à s'en infliger elle-même, disant que sa plus grande souffrance était de ne pas souffrir, son plus grand martyre de ne pas mourir martyr. Enfin, suivant jusqu'au bout cet ordre d'idées, elle s'interdisait et pour elle et pour les siens jusqu'au désir du salut, refusait de demander dans l'oraison dominicale le pardon de ses offenses et la grâce de ne pas pécher, disant que c'était là une demande intéressée, que c'était d'ailleurs l'affaire de Dieu, non la sienne, et que s'il plaisait à Dieu de l'envoyer en enfer, elle se ferait une joie, pour lui obéir, de souffrir dans toute l'éternité.

Elle pensait du reste, comme Molinos, que c'est une imperfection de

réfléchir sur soi-même, que la perfection de l'amour consiste à s'abandonner à Dieu qui nous pousse par une impression extraordinaire à faire ce qu'il nous commande; que les « parfaits contemplatifs » n'ont que faire des actes explicites de foi, d'espérance, de prière, vu qu'il n'y a pour eux qu'un seul acte perpétuel et invariable de contemplation et d'amour, qui les renferme tous et qui subsiste toujours une fois qu'on s'est donné à Dieu, et n'a nul besoin d'être réitéré. Or elle croyait avoir une méthode pour conduire les âmes, même les plus communes, à cet état de perfection où elles étaient dispensées pour toujours de toutes les pratiques de piété commandées par l'Église. C'est cette méthode qu'elle exposa dans son « Explication du cantique des cantiques, » dans son « Moyen court de faire oraison, » et dans ses « Torrents, » livre bizarre plein des récits de ses visions et révélations prétendues. Bien plus, appelée, croyait-elle, à un apostolat qui devait renouveler la face de la chrétienté, elle laissa ses enfants aux soins de la famille de son mari avec une rente destinée à leur entretien, et ne se réservant que peu pour elle-même, se mit à parcourir, tantôt seule, tantôt accompagnée de son directeur, diverses provinces de la Savoie, de l'Italie, de la France, et le retrouva à Paris où elle se rendit de nouveau en 1686 ou 1687. Le P. La Combe, dénoncé d'avance à l'archevêque comme sectateur de Molinos, fut, dès son arrivée, arrêté et enfermé à la Bastille, et M^me^ Guyon détenue dans un couvent. Mais la famille de Beauvillier, à laquelle elle était recommandée, obtint son élargissement et la produisit dans le grand monde, où les succès de son prosélytisme ne tardèrent pas à exciter les appréhensions du clergé. Bossuet, entre autres, qui se croyait chargé, comme tous les évêques, de maintenir intacte la tradition catholique, ne vit qu'un raffinement condamnable dans ces « fausses sublimités, » dans ces « voies extraordinaires de piété que certains esprits *particuliers* prétendaient s'ouvrir et tracer à leurs adeptes. » Les voies communes lui paraissaient de beaucoup les plus sûres. Il n'avait jamais goûté les mystiques; sainte Thérèse et saint François de Sales eux-mêmes ne l'édifiaient que médiocrement. A plus forte raison se scandalisa-t-il lorsque, sollicité par M^me^ Guyon de lui communiquer son jugement sur ses écrits, il y trouva noyées, dans un amas d'extravagances, des maximes selon lui pleines de danger pour la piété et même pour les mœurs.

Il espéra néanmoins que par la persuasion jointe à une active vigi-

lance il pourrait en prévenir la contagion. C'est avec une douceur vraiment pastorale, en même temps qu'avec une entière franchise qu'il lui montra l'opposition de ses doctrines avec celles de l'Église, avec l'esprit de l'évangile, l'invita à réfléchir sur les égarements où elles pouvaient entraîner les faibles, sur ceux où elles l'avaient déjà entraînée elle-même. Mais bientôt, voyant qu'après mille assurances d'une soumission sans réserve, elle revenait invariablement aux divagations dont il croyait l'avoir guérie, las d'une correspondance où elle semblait n'avoir plus à cœur que de l'occuper d'elle et de ses écrits, il crut qu'un peu plus de rigueur serait de saison, et laissa librement agir l'autorité. Le P. La Combe fut transféré à Vincennes, elle-même conduite au couvent de Vaugirard, et toute communication entre eux leur fut sévèrement défendue.

Mais dans l'intervalle de liberté qu'on lui avait laissé, Mme Guyon était devenue, comme toutes les nouveautés piquantes le deviennent à Paris, l'objet d'une curiosité et bientôt d'une vogue empressées. Par son enthousiasme expansif, par les flots d'une pieuse faconde qui jaillissait, disait-elle, d'une « plénitude intarissable de grâce qu'elle ne pouvait contenir et qui lui causait des suffocations jusqu'à ce qu'elle l'eut versée dans l'âme de ses auditeurs, » elle avait produit sur les personnes qui l'avaient entendue ou seulement approchée, des impressions qui menaçaient de faire revivre tous les égarements du quiétisme. A la cour, dans le parti de la haute dévotion que Mme de Maintenon avait mise à la mode, s'était formée une petite coterie de « chrétiens intérieurs » où déjà l'on se flattait d'enrôler les jeunes princes. Mme de Maintenon, séduite elle-même, l'avait introduite à Saint-Cyr ; et il fallut les prudents avis de l'évêque de Chartres, son directeur, et surtout les remontrances du roi pour la déterminer à rompre cette liaison.

De tous les beaux esprits sur lesquels Mme Guyon avait essayé le prestige de sa parole, aucun n'était mieux préparé à le subir que l'abbé de Fénelon. Élevé par M. Olier dans le séminaire de Saint-Sulpice, nourri à cette école des écrits de François de Sales, et des mystiques des temps passés, enclin par tempérament à une piété tendre et contemplative, mais qui n'était point comme celle de Bossuet réglée par un esprit net et pratique, il comprenait moins bien que lui pour le commun des fidèles la nécessité d'une ferme direction religieuse.

Jugeant les autres d'après lui-même, il croyait que l'aliment dont il nourrissait sa dévotion convenait à toutes les âmes. Tout en condamnant les principes de Molinos, en blâmant chez M^me^ Guyon elle-même des écarts d'imagination et des indiscrétions de langage, il ne put s'empêcher d'admirer en elle les élans d'un amour exempt de tout motif intéressé, fondé sur la seule contemplation des perfections divines et qui par là lui semblait, sinon une disposition que tous fussent en état de revêtir, du moins un idéal auquel tout vrai chrétien devait aspirer. « Leur sublime s'amalgama, » dit Saint-Simon, en parlant de l'union de ces deux âmes.

Mais, aux yeux de Bossuet, à qui Fénelon fit part de ses sympathies, quel péril pour l'église de France, si l'un de ses écrivains, de ses prédicateurs les plus justement renommés, si celui qu'il avait présenté à la cour, à qui il avait fait confier l'éducation des enfants de France, venait par son exemple à accréditer les illusions d'une femme égarée ! Peu rassuré sur la prudence de son protégé, il crut à propos de le lier par une sorte de profession de foi à la rédaction de laquelle il sut habilement le faire concourir. M^me^ Guyon, émue des soupçons qu'on commençait à élever contre ses mœurs, ayant demandé que sa conduite et ses écrits fussent soumis au jugement de quelques hommes compétents, Bossuet, Noailles, alors évêque de Châlons, et M. Tronson, directeur du séminaire de Saint-Sulpice, se réunirent à cet effet dans le domaine d'Issy près de Paris, et Fénelon fut admis dans leurs conférences. On y convint (1695) d'une trentaine d'articles où étaient combattues les principales erreurs du quiétisme tel que Molinos, Malaval, le P. La Combe l'avaient professé. Fénelon lui-même signa ces articles, mais seulement lorsque, sur sa demande, on y en eut ajouté quatre nouveaux approuvant les principes de l'amour désintéressé. M^me^ de Maintenon, contente de sa docilité, le fit nommer à l'archevêché de Cambrai, et sacrer à Saint-Cyr de la main même de Bossuet. Peut-être dans cette marque de faveur entrait-il un peu de politique, peut-être n'était-ce là qu'une espèce d'honorable exil, destiné à retenir Fénelon, pendant neuf mois au moins, éloigné de la cour et de son royal élève. C'est du moins ainsi que l'envisagèrent ses amis et Fénelon lui-même, dont M^me^ de Sévigné nous peint la surprise et les regrets à la nouvelle de sa nomination.

M^me^ Guyon fut également invitée à souscrire les articles d'Issy et de

plus en 1696 les censures de Bossuet et de l'évêque de Châlons. La soumission qu'elle montra dans cette circonstance, la fit remettre en liberté par l'avis de Bossuet lui-même, qui, sous des conditions sévères, il est vrai, lui donna en même temps une attestation de la pureté de ses mœurs et de la droiture de ses intentions. Mais la voyant, à peine de retour à Paris, se livrer de nouveau à sa propagande mystique, il cessa de la ménager. Pendant que l'archevêque de Paris la faisait arrêter et mettre sous une étroite surveillance, il prépara son « Instruction sur les états d'oraison » où il la flétrit, elle et ses ouvrages, dans les termes les plus vifs; et pour lui ôter définitivement l'appui sur lequel elle paraissait le plus compter, il envoya à Fénelon son ouvrage encore en manuscrit, le priant, non seulement de l'examiner mais de l'approuver, car, d'après les assurances de reconnaissance et de déférence absolue que Fénelon lui avait données avant son sacre, il ne voulait point douter de son approbation; *examinandum, approbandumque tradidi,* dit-il lui-même dans sa « relation du quiétisme. »

C'était demander au nouvel archevêque plus qu'il n'était prêt à accorder. Aussitôt qu'ayant ouvert le manuscrit et en ayant lu quelques pages, il le vit expressément dirigé contre « une personne qui possédait son estime, contre une personne malheureuse et persécutée dont les expressions étaient parfois étranges, mais dont les intentions et la conduite étaient pures, et de qui il n'avait jamais reçu que de l'édification, » il eût cru, dit-il, « commettre un acte de lâcheté et d'injustice tout ensemble, en joignant sa voix à celle de ses détracteurs. Le moins que je puisse faire, ajouta-t-il, en renvoyant à Bossuet son manuscrit, c'est de me taire, pendant que les autres la condamnent. M. de Meaux n'a pas besoin d'une aussi faible approbation que la mienne. Il ne me la demande que pour montrer au public que je pense comme lui, et je lui suis bien obligé d'un soin si charitable. Mais cette approbation aurait de ma part l'air d'une abjuration déguisée qu'il aurait exigée de moi et j'espère que Dieu ne me fera pas tomber dans cette lâcheté [1]. »

Désirant toutefois, qu'on ne pût, ni confondre ses propres principes sur la vie intérieure avec ceux d'un quiétisme excessif que Bossuet s'apprêtait à flétrir publiquement, ni abuser de son nom pour répandre des erreurs que lui-même envisageait comme pernicieuses, il pré-

[1] Fénelon, *Œuvres*, t. XIX, p. 249.

para en silence son livre intitulé « Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure, » dans lequel, se référant aux articles d'Issy, il séparait les principes de la vraie et saine mysticité, professés par les saints Pères, de l'abus qu'en avaient fait les beggards et d'autres mystiques condamnés par l'Église ; il s'abstint toutefois de nommer aucun des quiétistes de son temps, qu'il semblait ainsi, bien que ce ne fût point son intention, mettre tous hors de cause. Puis, grâce au zèle de ses amis, de Chevreuse et Beauvillier, qui s'installèrent chez l'imprimeur pour corriger les épreuves, prenant l'avance sur Bossuet, il fit paraître son livre, que les mêmes amis se chargèrent de présenter au roi et de répandre à la cour.

Rien ne peut peindre l'emportement de l'évêque de Meaux à la brusque apparition de cet ouvrage. Il prétendit que Fénelon s'y écartait des principes auxquels il avait lui-même souscrit, que condamner le quiétisme sans nommer aucun de ses apôtres du moment, c'était les autoriser à empoisonner la France de leurs maximes et l'accuser lui-même de les avoir condamnés à tort. Fénelon, refusant de s'associer à la censure de Mme Guyon, n'était plus à ses yeux que l'acolyte d'une hallucinée, « le Montanus d'une nouvelle Priscille ; » son livre que le produit d'un « quiétisme pallié qui faisait trop de mal pour être souffert. » Bossuet se plaignit surtout, comme d'une trahison, de cette publication préparée à la hâte et à son insu et destinée à détruire d'avance l'effet de la sienne. Mme de Maintenon de son côté, indignée de ce que l'ouvrage, pour être présenté au roi, n'avait point passé par ses mains, y vit la preuve d'un manque de confiance et prit immédiatement parti contre Fénelon. Le roi, dès longtemps mal disposé envers l'auteur de Télémaque, et ne comprenant rien à son amour pur et désintéressé, manifesta tout haut son mécontentement ; le clergé et les courtisans firent chorus. «Tous les esprits, dit Bossuet, furent émus en même temps avec tant de promptitude et de vivacité, qu'une forêt ne serait pas plutôt dévorée par la flamme [1]. »

Ainsi décrié en France, en pleine disgrâce à la cour, Fénelon ne vit pour lui d'autre ressource que d'en appeler au jugement de Rome. N'ayant pu obtenir du roi la permission de s'y rendre lui-même, il y envoya l'abbé Chanterac son secrétaire, qu'il chargea de déposer son

[1] *Relat. de quietismo.*

livre aux pieds d'Innocent XII avec une lettre où il l'assurait de l'entière soumission avec laquelle il déférait d'avance à son arrêt.

Bossuet aurait volontiers décliné cette juridiction. Il savait que de tout temps les premiers appelants avaient été les mieux venus en cour de Rome. L'archevêque de Cambrai y serait d'autant mieux accueilli que ses sentiments sur l'autorité des souverains pontifes étaient connus de tous, tandis qu'on se défiait avec raison de la docilité du rédacteur des articles de 1682. L'aigle de Meaux voyait ainsi sa proie lui échapper, au moment où il croyait la tenir ; il s'était flatté d'en finir à Paris, elle le forçait à la poursuivre jusqu'à Rome ; une assemblée de prélats français toute à sa dévotion eût promptement terminé l'affaire, maintenant il lui faudrait affronter les lentes formalités de la cour papale. Mais récuser en cette circonstance le jugement du saint-père, c'eût été se donner tort aux yeux de l'Europe catholique. Bossuet aima mieux payer d'assurance. Ayant derrière lui pour le soutenir le monarque qui venait d'arracher à Innocent XI l'arrêt contre Molinos [1], il se flatta du même succès auprès d'Innocent XII et se prépara vaillamment à la lutte. « Nous avons eu, dit-il, toute la patience possible et fait toutes sortes d'efforts pour finir l'affaire par les voies de la charité [2], mais puisqu'on pousse l'affaire jusqu'à Rome, il faudra éclater malgré nous. » Retenu en France par ses diverses fonctions et désirant ne point quitter le voisinage de la cour, il jugea nécessaire au moins d'avoir auprès du saint-siège un représentant à opposer à l'abbé de Chanterac.

A ce moment son vicaire l'abbé Phelipeaux et son neveu l'abbé Bossuet parcouraient ensemble l'Italie. Ce dernier sollicitait à Rome un *indult* qui l'autorisât à percevoir les revenus de l'abbaye de Savigny dont il ne pouvait canoniquement posséder encore que le titre. Bossuet l'y retint, en partie à ses frais, pour être son intermédiaire auprès du pape, des cardinaux et de toutes les personnes influentes. En le chargeant pour Innocent XII d'une lettre, non moins pleine que celle de Fénelon, de témoignages de respect et de déférence, il l'invita à le tenir lui-même au courant, semaine par semaine, et quand il le faudrait jour par jour, des incidents du procès, des démarches des amis de Fénelon et de tout ce qu'il ferait lui-même pour les contrecarrer.

[1] Scharling (*Zeitschr. f. hist. Theol.*, 1855, p. 16).

[2] Il fait ici allusion à une conférence qu'il avait proposée, et où Fénelon avait refusé de se rencontrer avec lui.

Le procès dura trois ans et se termina par la condamnation du livre de Fénelon. Mais les phases de ce procès m'ont paru si curieuses et si instructives à la fois, si propres à nous faire connaître les formes et les maximes de procédure suivies, et les influences alors prédominantes à la cour de Rome, que je n'ai pu résister au désir d'en retracer l'histoire, d'après la correspondance même de Bossuet et de son neveu. On la trouvera dans l'appendice à la fin de ce volume.

Quant à M[me] Guyon, sortie de la Bastille peu après 1700, elle se retira à Blois, où elle passa ses dernières années dans la retraite, la contemplation et les œuvres de charité. Elle mourut en 1717, deux ans après Fénelon. Du reste, au XVII[me] siècle, elle n'était pas la seule femme qui se fût consacrée aux progrès du quiétisme. Avant elle, Antoinette Bourignon [1], née à Lille en 1616, s'était donné la même mission. Venue au monde avec un extérieur repoussant qui, dès sa naissance, lui avait ôté l'affection de sa mère, rebutée par ses frères et ses sœurs, elle chercha des consolations dans une vie contemplative et extatique qui lui fit désirer d'entrer dans un couvent. Son père qui l'aimait tendrement ne voulut point le lui permettre. Elle se fit alors de sa chambre une sorte de cellule d'ermite, où elle se livrait aux macérations les plus austères et d'où elle ne sortait que pour visiter les malades et les indigents. Elle se crut enfin appelée par une révélation à rétablir dans le monde l'esprit évangélique dont elle trouvait autour d'elle si peu de traces. Elle parcourut dans ce but les Pays-Bas et le nord de l'Allemagne, chassée de partout, dénoncée par les jésuites comme sorcière, et néanmoins laissant partout des disciples qui la saluaient du titre de mère des croyants. Un de ses principaux adeptes, Poiret, né protestant, converti par un de ses ouvrages intitulé « la lumière du monde, » l'accompagna dans ses voyages, prit publiquement sa défense et recueillit ses écrits. Elle mourut en 1680 à Franecker.

Le quiétisme trouva encore un organe dans un disciple de Jacob Bœhme, nommé Scheffler, ou Silesius (1624-1671), qui s'était converti à la religion catholique par ressentiment contre les luthériens ennemis de son mysticisme, mais qui, par ce mysticisme même, s'efforçait de purifier le culte qu'il venait d'embrasser [2]. Le quiétisme

[1] Hagenbach, *Vorlesung*, IV, 312.
[2] *Real-Encycl.*, XIII, 478.

continua à trouver çà et là des adeptes. Dans la France même, ni l'arrêt de la cour de Rome, ni l'opposition du clergé ne réussirent à en étouffer les germes. Les ouvrages de Fénelon, ceux de Mme Guyon y conservèrent et y conservent encore une partie de leur crédit. Malebranche, admirateur de Fénelon, a été quelquefois classé parmi les docteurs mystiques de cette époque [1].

[1] Bouiller, *Journal des Savants*, an 1863.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

## QUATRIÈME SECTION

# ÉGLISE GRECQUE

# CHAPITRE I

## ANCIENNES ÉGLISES D'ORIENT

Pendant que les innombrables questions agitées par la réforme se débattaient avec passion, mais non sans fruit, dans les églises d'occident, les vieilles églises d'orient, depuis la prise de Constantinople, languissaient tristement captives et opprimées sous le joug des turcs. A la vérité, comme la population grecque était supérieure en nombre et formait plus des deux tiers de celle de la Turquie européenne, ceux-ci n'avaient pas osé courir le risque de dépeupler le pays, en refusant aux grecs la profession de leur religion, l'exercice de leur culte. Mais la liberté ne leur en fut octroyée qu'accompagnée d'humiliations et d'opprobres qui la leur faisaient payer cher. Tout acte de culte en dehors des églises leur était rigoureusement interdit. Ils avaient dû céder aux turcs les magnifiques édifices sacrés qu'ils possédaient à Constantinople et ne pouvaient réparer ceux qui leur restaient, ni en construire de nouveaux en pierre, qu'en payant au sultan un lourd impôt. Ce n'était non plus qu'à ce prix que les patriarches obtenaient la confirmation de leur titre. Celui de Constantinople, après son élection par le clergé, devait être présenté au grand visir, prêter serment au sultan, soit en son nom, soit en celui du troupeau, de la fidélité duquel on le rendait garant. Il recevait alors, en signe d'investiture, le caftan brodé et le bâton d'ébène, le titre de pacha, et sur la population grecque une juridiction civile assez étendue [1]. Avant tout, il devait payer au sultan l'énorme tribut connu sous le nom de « pescelium, » dont le plus souvent il ne pouvait s'acquitter qu'en taxant les évêques, qui pressuraient

[1] Voy. Gieseler, III, 2, 695 not.

à leur tour les prêtres, lesquels s'indemnisaient aux dépens de leurs paroissiens. Sur le moindre soupçon de complot, le patriarche était, sans forme de procès, déposé, banni ou mis à mort, tellement que dans l'espace de deux siècles à peine, tandis que treize patriarches seulement occupèrent le siége d'Alexandrie, quatre-vingt-quinze se succédèrent sur celui de Constantinople et qu'un grand nombre d'entre eux périrent de la manière la plus tragique [1].

Ces durs traitements subis de la part des infidèles n'avaient point cependant réconcilié les grecs avec l'église de Rome, dont les vues ambitieuses, les procédés despotiques, leur répugnaient autant que jamais. Aussi avaient-ils applaudi au schisme de Luther, et plusieurs d'entre eux voyant son parti s'affermir, espérèrent trouver chez les chrétiens protestants des appuis contre leurs oppresseurs. Les protestants, de leur côté, eussent été non moins heureux de s'attacher ces constants ennemis de Rome. Il y eut donc de part et d'autre des tentatives d'union. En 1555, Démétrius Mysès vint de la part du patriarche Joasaph s'informer exactement à Wittenberg des croyances de l'église évangélique. Mélanchthon, après avoir répondu à ses questions, lui remit à son départ une traduction de la confession d'Augsbourg, accompagnée d'une lettre au patriarche, lequel n'y trouvant pas, sans doute, le symbole qu'il eût désiré, n'y fit aucune réponse. Une seconde tentative n'eut guère plus de succès. En 1574, Jacques Andreæ, professeur de Tubingue [2], profita de la mission d'un diplomate protestant, ambassadeur de l'empire d'Allemagne auprès de la Porte, pour adresser au patriarche Jérémie une nouvelle version de la confession d'Augsbourg, en lui demandant son avis sur ce document. Celui-ci répondit cette fois, mais par une censure assez sévère de tout ce qui, dans la confession, s'éloignait des doctrines et des usages de l'église grecque. Il s'ensuivit une série de répliques et de dupliques que le patriarche rompit à la fin en 1581, en priant les théologiens de

[1] Trivier, *Un patriarche de Constantinople au XVII$^{me}$ siècle*, p. 7, 8, etc. Les autres patriarches grecs, quoique souvent rançonnés par les pachas, eurent moins à souffrir du despotisme turc. Ils étaient du reste supplantés dans leurs propres capitales par les chefs des différentes sectes; celui d'Alexandrie résidait au Caire, celui d'Antioche à Damas, celui de Jérusalem n'avait sous sa direction que les évêques de Nazareth et de Bethléem.

[2] Gieseler, III, 2, 697.

Tubingue de ne plus lui écrire sur ce sujet, s'ils voulaient recevoir une réponse.

Un autre patriarche, élu vers le commencement du XVII^me siècle et dont l'éducation théologique s'était faite en partie en occident, montra des dispositions plus favorables, et qui donnèrent beaucoup d'espoir aux protestants; je veux parler de Cyrille Lucar[1]. Né en 1572 dans l'île de Candie, qui appartenait alors aux vénitiens, il fit ses études à Venise et à Padoue où il reçut les leçons d'un savant grec; envoyé ensuite en Lithuanie par son parent, Meletius, patriarche d'Alexandrie, pour secourir les grecs opprimés, il y apprit à connaître les intrigues des jésuites. Il voyagea ensuite en Italie et en Allemagne, et se rendit à Genève, où commença à se développer son penchant pour les doctrines des réformés. Nommé recteur de l'école grecque de Vilna, mais bientôt chassé par les papistes, il se rendit en Turquie, où il se fit connaître si avantageusement des dignitaires de l'église grecque, qu'il fut élu en 1602 [2] patriarche d'Alexandrie et, en 1621, patriarche de Constantinople. Il ne cessa point pour cela d'entretenir, surtout depuis 1616, une correspondance active avec plusieurs théologiens réformés célèbres, Witenbogaert, Abbot, archevêque de Cantorbéry, et les professeurs de l'académie de Genève. C'étaient, dit M. Moshakis, l'état de marasme de l'église orientale, l'ignorance profonde de son clergé, le danger qu'elle courait de se voir soumise à l'église latine, qui avaient jeté Cyrille du côté des protestants. Il espérait qu'unis avec eux, protégés à ce titre par les puissances protestantes, les grecs seraient mieux en mesure de résister aux catholiques et aux turcs.

A Constantinople, il se lia étroitement avec Cornélius Haga, ambassadeur de Hollande, et avec Antoine Léger, des Vallées Vaudoises, alors chapelain de cette ambassade. Aussitôt qu'on fut instruit à Rome de ces relations de Cyrille, que lui-même au reste n'avait jamais songé à cacher, on mit tout en œuvre pour le perdre. La cour pontificale au moyen des affiliés secrets que, depuis les tentatives pour la réunion des deux églises, elle entretenait chez les grecs. fit accuser le patriarche, tantôt d'hérésie auprès du clergé, tantôt de

[1] Voyez Neale's *History of the eastern church.* London, 1847, t. II, sect. 7. Manusc. de la Bibliothèque de Genève. Trivier, *Cyrille Lucar, sa vie et son influence*, 1877, p. 94.

[2] *Encycl. des sc. relig.*, III, 584. Gieseler, t. III, 702 ss.

conspiration auprès du gouvernement turc. Cette animosité contre Cyrille redoubla encore lorsqu'il eut publié en 1629 une confession de foi à peu près conforme à celle de Genève[1]. Mettant à profit l'ambition de ses rivaux, les jésuites les aidèrent par leurs largesses à se faire nommer patriarches à sa place. A quatre reprises différentes, entre 1622 et 1638, Cyrille fut déposé et remplacé. Trois fois il parvint à remonter sur son siège, mais la quatrième, sous le prétexte de complots séditieux, le grand vizir, gagné de même par les présents des jésuites et sur la fausse accusation d'avoir, en provoquant les hostilités des cosaques, déterminé la prise d'Azof, le fit condamner par le sultan, embarquer ensuite comme pour être conduit en exil, puis étrangler par les janissaires. Cyrille de Bérée, son ennemi juré, élevé à sa place pour la troisième fois sur le siège de Constantinople, assembla aussitôt un concile où il fit prononcer contre lui les anathèmes les plus violents. Mais à son tour, accusé auprès du sultan de divers crimes, il fut banni et mourut l'année suivante en exil.

Cependant la confession de foi calviniste de Cyrille Lucar avait fait du bruit en Russie, et un russe renégat en avait profité pour accuser l'église grecque d'apostasie. Pierre Mogilas, métropolitain de Kief, jaloux de maintenir l'intégrité de la foi de l'église d'orient, et sa réputation au dehors, composa à cette occasion sous le nom de « profession de foi orthodoxe de l'église grecque[2] » un catéchisme qui fut signé par les patriarches d'orient et confirmé en 1643 par un concile dit de Constantinople, quoique tenu à Jassy, en Moldavie. Trente ans après la mort de Cyrille, on craignait encore de nouvelles tentatives calvinistes de la part de quelques-uns de ses adhérents qui lui avaient survécu. C'est ce qui fit de nouveau condamner ses doctrines dans les conciles de Chypre et de Bethléem en 1668 et 1672. Ce dernier cependant, tout en proclamant la doctrine de l'église grecque, s'efforça de réhabiliter la mémoire de Cyrille en soutenant, contre toute vraisemblance, il est vrai, la non-authenticité de sa confession de foi. En tout cas, Cyrille fût-il demeuré en charge, il est plus que douteux qu'il eût amené son église à partager

[1] Aymon, *Syntagma Confess.*, p. 30. Cyrille l'envoya en grec à Diodati avec l'autorisation de la faire imprimer; elle parut à Genève en 1633. (Voy. Gieseler, III, 2, 705 n.) L'original en est déposé à la bibliothèque de cette ville, ainsi qu'une partie de sa correspondance publiée par Neale, l. c.

[2] Gieseler, III, 2, 708.

ses sentiments. Le formalisme grec ne pouvait s'accommoder de la simplicité du culte calviniste, et le rigide augustinisme de Calvin ne pouvait mieux convenir à une église qui relevait dogmatiquement de Chrysostome et de Jean Damascène, et que, du reste, rien, jusque-là, n'avait pu arracher à son immobilité [1]. Cependant, malgré le dépérissement des études religieuses, qu'avait entraîné la ruine de l'empire grec, son haut clergé a fait preuve quelquefois encore de vertus et de savoir, a profité de son crédit pour servir dans certaines occasions d'utile médiateur auprès du gouvernement turc, et pour entretenir chez le peuple l'attachement inviolable à son église, auquel il doit le maintien de sa nationalité.

De son côté, l'église romaine poursuivait avec plus d'opiniâtreté que jamais ses tentatives de prosélytisme auprès des églises d'orient. Les jésuites qu'elle envoyait à Constantinople y fondèrent, en 1601, un collège où ils attiraient la jeunesse, tandis qu'eux-mêmes, par leurs intrigues auprès des autorités turques, y exerçaient un grand ascendant. Déjà Cyrille Lucar, n'étant encore que vicaire du siège œcuménique, avait dans un « avertissement à l'église » prémuni ses coreligionnaires contre ces pièges des *latinisants*, et c'était ce qui lui avait dès l'abord attiré la haine mortelle et les persécutions acharnées de ces religieux. S'il avait, pour se soutenir contre eux, l'appui des ambassadeurs de Hollande, ils se prévalaient contre lui avec plus de succès, comme nous l'avons vu, de celui des ambassadeurs de France et, dans l'occasion, de celui des visirs qu'ils achetaient à beaux deniers comptants. Ils ne purent sans doute à leur gré triompher de la haine profonde que nourrissaient contre l'église romaine les grecs fixés en Turquie; mais ils réussirent mieux auprès de ceux de la Morée et des îles environnantes, qui, dans les universités italiennes, celle de Venise par exemple où ils allaient étudier, étaient circonvenus par le clergé, et formaient ensuite en Grèce un parti latinisant; c'est à ce parti que s'attacha, entre autres, Léon Allatius, auteur de l'ouvrage sur le « perpétuel accord des églises d'orient et d'occident. » Ils eurent encore plus de succès auprès des grecs fixés dans les contrées catholiques où, grâce à leur influence sur le gouvernement, ils pouvaient tour à tour les attirer par l'espérance de quelques privilèges, et les effrayer par des menaces de

[1] Gieseler, III, 2, 701.

persécution. Ainsi, dans les provinces dépendantes de l'Autriche, en Italie, en Pologne, se trouvent encore aujourd'hui, en grand nombre, des grecs-unis, auxquels on accorde l'exercice de la plupart de leurs rites, pourvu qu'ils admettent la primauté du pape, le *filioque* et le purgatoire.

En ce qui concerne les anciennes sectes séparées de l'église grecque, l'œuvre du prosélytisme romain était plus d'à moitié accomplie auprès des maronites. L'union conclue dès le temps des croisades [1] fut resserrée en 1584 sous le pape Grégoire XIII, par la fondation d'un collège maronite à Rome, duquel sortit vers l'an 1500 le célèbre orientaliste Simon Assemani. Sous la protection de Rome et de la France, les maronites-unis prirent au XVII[me] siècle un tel ascendant en Syrie, que Cyrille Lucar craignit un moment pour la fidélité du patriarcat orthodoxe d'Antioche. Les maronites-unis, beaucoup plus nombreux que les autres, sont en effet renommés pour leur attachement à l'église romaine. Rome cependant n'osa ôter à cette population montagnarde ni son patriarche, ni son dialecte sacré, ni sa messe syrienne, ni le calice [2].

Parmi les monophysites ou jacobites, on distingue principalement ceux d'Égypte ou coptes, au nombre de 80,000, puis ceux d'Abyssinie et ceux d'Arménie.

Sous le pape Paul IV (1555-1559), les coptes d'Égypte, étant opprimés par les musulmans, le patriarche monophysite d'Alexandrie rechercha l'appui de Rome, par l'envoi d'une lettre où l'on crut voir l'engagement de reconnaître la primauté romaine. Le pape envoya aussitôt en Égypte quelques jésuites chargés de présents pour le patriarche. Celui-ci reçut les présents, mais ne parut plus se souvenir de ses promesses, et toutes les ambassades subséquentes des pontifes échouèrent également; la subtilité grecque triompha complètement ici des intrigues romaines.

Rome n'eut pas meilleure chance chez les monophysites d'Abyssinie, dont l'empereur Seltam-Seghed, cependant entré en relations avec les portugais, avait cru devoir rompre avec l'église copte, et recevoir en

[1] Voy. t. III, p. 52.
[2] *Zeitschr. f. hist. theol.*, an 1850, p. 334.

1621 un patriarche des mains du pape. Mais ici ce fut le peuple abyssin, qui, dès les premières tentatives de ce patriarche portugais, pour changer la religion du pays, se souleva, le chassa en 1634 avec toute sa suite de prêtres, et de manière à ôter pour longtemps à l'église romaine toute envie de renouveler chez lui ses projets de conquête.

Quant à l'église monophysite d'Arménie, la tyrannie musulmane l'a aussi portée de temps en temps à rechercher l'appui de Rome et à lui faire, en échange de la protection qu'elle en espérait, des promesses d'union, dont la sincérité cependant était, comme toujours, subordonnée aux circonstances. Les tentatives d'Innocent XII ne réussirent qu'auprès d'une partie des habitants de Trébizonde, d'Erzeroum, d'Alep et de quelques villages voisins [1]. Mais ceux des arméniens, en assez grand nombre, que le commerce a fixés dans les pays catholiques d'occident, se sont montrés plus accessibles aux avances romaines. En 1624, l'archevêque de Lemberg, Torosowick, primat des arméniens de Gallicie, rompit avec le catholicos d'Etschemiazin, reconnut la suprématie du pape, abjura le monophysisme au nom de son église. En 1652, les arméniens de Pologne suivirent cet exemple et en 1664, un collège arméno-latin fut fondé à Lemberg, comme foyer d'une propagande qui s'étendit jusqu'en Asie et y donna naissance à des colonies d'arméniens-unis [2]. En Europe, la plus justement renommée de ces colonies est celle des mékhitaristes, dont le fondateur, Mekhitar, à la suite de démêlés avec le patriarche monophysite, s'était fixé en Morée (1703), y avait créé, avec l'autorisation des vénitiens, une communauté monastique qu'il avait bientôt soumise à la suprématie de Rome et, qu'après la prise de Modon par les turcs en 1717, il transporta dans l'île de Saint-Lazare au milieu des lagunes de Venise, où elle subsiste encore, et conserve un certain lustre littéraire.

On se souvient que les nestoriens, après leur expulsion des provinces syriennes s'étaient établis en Perse, et de là répandus en Assyrie, et jusque dans l'Hindoustan. C'est encore dans ces deux pays qu'on les retrouve de nos jours. Vers le milieu du XVI$^{me}$ siècle, ceux d'Assyrie qui habitent les montagnes du Kourdistan, se trouvant en démêlé pour le choix d'un patriarche, une partie d'entre eux pour faire

[1] *Encycl. des sc. rel.*, I, 598.
[2] Gieseler, III, 2, 709. D'Avril, *Documents relatifs aux églises d'orient.*

reconnaître celui qu'ils avaient élu, l'envoyèrent se faire consacrer à Rome. Arrêté à son retour par ses adversaires, et, dit-on, massacré par eux dans sa prison, il eut pour successeur un patriarche nommé par le même parti, qui se maintint uni à l'église catholique. Ses adhérents ont pris le nom de « chaldéens ; » leur patriarche réside à Mosoul, tandis que celui des nestoriens non unis réside près de Dschulamek dans les montagnes du Kourdistan ; ces derniers sont au nombre d'environ 100,000.

Les nestoriens de l'Hindoustan ou chrétiens de saint Thomas, réduits vers le commencement du XVI^me^ siècle à une grande misère, et opprimés par leurs voisins, se mirent sous la protection des portugais dont ils reconnurent la domination. Aussitôt les jésuites arrivèrent et employèrent tour à tour la force et la ruse pour les soumettre au pontife romain. En 1599 ils furent contraints, au nombre de 90,000, par l'archevêque de Goa, d'admettre les décisions d'un concile ; un certain nombre cependant de leurs communautés établies dans les montagnes demeurèrent fermes dans la croyance de leurs pères ; en 1653, d'autres encore secouèrent le joug romain, que les carmes déchaussés se sont dès lors efforcés, avec plus de zèle que de succès, de leur imposer de nouveau. On compte encore aujourd'hui 70,000 chrétiens de saint Thomas formant sous la protection anglaise un petit État régi par des prêtres et des anciens.

---

# CHAPITRE II

## ÉGLISE RUSSE

L'église russe n'était pas moins que celle d'orient exposée aux tentatives du prosélytisme romain. Ces tentatives qui, pour elle, dataient de loin et avaient été constamment repoussées, se renouvelèrent avec une nouvelle ardeur depuis l'époque de la réforme protestante. Une si importante conquête eût en partie dédommagé Rome de ses pertes en occident. Léon X, Clément VII, firent l'un et l'autre à ce sujet[1] des ouvertures qui ne furent point accueillies. Pie IV invita des mandataires russes à se rendre au concile de Trente; mais on les y attendit en vain. Les échecs du czar Ivan IV, dans ses guerres contre la Pologne, et son recours à l'entremise du pape Grégoire XIII pour obtenir une paix moins désavantageuse, parurent offrir à celui-ci une occasion plus favorable. Mais le ton de dictateur que prit avec le czar le jésuite Possevin député auprès de lui, le fit congédier. La masse du peuple russe était encore moins disposée à l'union tentée par les papes, témoin le faux Démétrius et Vladislas qui furent détrônés à cause de leurs rapports suspects avec les catholiques et les polonais (1606 et 1610)[2].

Rome réussit mieux auprès des grecs de la Russie blanche et de la Lithuanie, qui depuis 1589 étaient soumises à la Pologne. Son roi Sigismond III, sur le conseil des jésuites, ne tarda pas à rompre l'égalité qu'il avait d'abord garantie aux deux cultes[3]. Il déclara les évêques attachés au culte grec incapables de siéger dans le conseil public

[1] Boissard, II, 52 ss.
[2] Ibid. II, 124-129.
[3] Gieseler, III, 2, 698.

de la nation, et les obligea en toute occasion de céder le pas aux catholiques romains. Quelques-uns d'entre eux, regrettant leurs anciens privilèges, ou fatigués par les importunités du roi, prétextèrent l'indifférence des patriarches de l'église russe et se rendirent à Rome, où, reconnaissant la suprématie du pape, ils demandèrent l'union avec l'église romaine, sous la seule réserve du maintien de leurs rites, de la célébration de leur culte en langue slave et du libre choix de leurs prélats. Accueillis avec une grande solennité par Clément VIII, après avoir lu un symbole de foi conforme à celui de l'église latine, ils prêtèrent serment au pape en leur nom et en celui de leurs collègues, dont plusieurs néanmoins, aussi bien que le peuple, et le prince d'Ostrog, ne laissèrent pas de protester violemment contre cette union [1]. Mais Sigismond l'appuya de mesures de plus en plus énergiques, qui la firent triompher en 1596. Les uniates ou grecs-unis, furent mis en possession de tous les sièges épiscopaux, le roi ferma les yeux sur leurs violences, enleva aux anciens grecs leurs églises et leurs monastères, opprima leurs ecclésiastiques, défendit toute propagation de leurs doctrines, et le délégué du patriarche de Constantinople qui entreprit de s'opposer à l'union fut mis à mort.

Lorsqu'on voulut étendre ces mesures à la petite Russie, les cosaques y opposèrent la plus vive résistance et soutinrent pendant un siècle entier, pour la défense de leurs libertés, une guerre acharnée qui fut plus d'une fois fatale à la Pologne [2]. Mais en 1570 elle réussit à reprendre le dessus, soumit la Lithuanie et, pour s'assurer la faveur de Rome, laissa pleine carrière au fanatisme des jésuites. Ce fut alors que, pour résister à leurs perfides manœuvres, les églises russes de Lithuanie, ne trouvant aucun appui au dehors, fondèrent dans toutes les villes que menaçait la propagande uniate, ces admirables confréries à la fois populaires et ecclésiastiques, dont les membres unis par un patriotisme national et religieux plein de dévouement, travaillèrent à arrêter, à ralentir au moins, les envahissements du prosélytisme jésuitique et à conserver dans la moitié de la population de ce pays la franche profession du culte grec [3]. La Russie proprement dite ne courait pas le même danger.

[1] Boissard, II, 76.
[2] Ibid. 78.
[3] Ibid. liv. V, c 7.

Quant au prosélytisme protestant, il n'avait pour lors en Russie, pas plus que dans l'église d'orient, aucune chance de succès. Nous avons vu que ce fut un prélat russe, Pierre Mogilas, métropolitain de Kief, qui opposa à la confession de foi calviniste de Cyrille Lucar une réédition du catéchisme orthodoxe de l'église grecque, qu'il fit solennellement ratifier par deux conciles et envoyer aux métropolitains russes pour être lu à la cérémonie de leur confirmation. Le protestantisme unitaire, momentanément répandu en Pologne vers la fin du XVIme siècle, ne tarda pas, comme on l'a vu, à succomber lui-même aux persécutions suscitées par les jésuites. Le czar Ivan IV permit, il est vrai, aux protestants de Moscou de s'y bâtir un temple, mais sous la défense expresse de professer publiquement leurs doctrines, et lorsqu'un de leurs pasteurs osa l'essayer, ce tyran, si justement connu sous le nom d'Ivan « le terrible, » le frappa lui-même de son bâton et le fit noyer sous les glaces de la Dwina.

Mais c'est dans ses rapports avec l'église d'orient que nous avons surtout à envisager ici l'église russe.

La prise de Constantinople par les turcs avait naturellement relâché les liens de subordination qui, dès son origine, l'avaient unie au premier siège patriarcal de l'orient. Ses dignitaires ne pouvaient avoir des relations aussi intimes ni aussi faciles avec un supérieur asservi aux caprices des sultans. Ils prenaient possession de leur siège sans attendre sa confirmation, et n'étaient élus que par le synode de leurs évêques ; ceux-ci désormais ne nommaient plus que des métropolitains de nation russe, dont le siège fut, par la volonté des czars, transporté de Kief à Wladimir, et fixé enfin à Moscou. Leurs relations avec le patriarche de Constantinople ne furent pour cela point encore rompues. Ils communiquaient avec lui quelquefois directement, plus souvent par correspondance, et recevaient de lui des directions pour le gouvernement de leur diocèse. Mais le malheur des temps et le mauvais vouloir des turcs rendirent ces rapports toujours plus malaisés, et firent juger aux czars qu'il serait plus convenable pour l'église, pour le pays et pour eux-mêmes, d'avoir un patriarche indépendant résidant à Moscou. Une occasion favorable s'offrit bientôt pour l'accomplissement de ce vœu. Jérémie II, élu par son clergé patriarche de Constantinople, mais rebuté par le sultan, parce qu'il n'avait pu lui payer le tribut

habituel, se rendit en 1589 à Moscou, pour demander un subside à l'église russe. Le czar le lui accorda volontiers, en y mettant pour condition de consentir à l'établissement qu'il avait à cœur. L'y trouvant favorablement disposé, il le pressa d'accepter pour lui-même le nouveau poste, où il serait à l'abri des vexations du sultan. Jérémie refusa cette offre, mais consentit à reconnaître, d'accord avec ses collègues d'orient, l'indépendance de l'église russe et le titre de patriarche donné au métropolitain de Moscou. En conséquence, dès la même année, Job, archevêque de Rostow, fut revêtu de cette dignité, les sièges archiépiscopaux de Novogorod, de Kasan, de Rostow et de Crutizi furent érigés en métropoles, et un synode assemblé deux ans après ratifia ce changement. Il y fut stipulé, il est vrai, que le patriarche de Moscou devrait être confirmé par celui de Constantinople; mais ce faible reste de subordination disparut peu à peu et fut aboli vers le milieu du XVII^me^ siècle.

Le nouveau patriarche se trouva dès lors investi des plus grandes prérogatives : sa juridiction s'étendait non seulement sur son nombreux clergé, sur les habitants de ses vastes domaines, mais encore sur les laïques, dans tous les cas déterminés par le droit canon. Des boïars formaient son conseil de justice; quatre chancelleries étaient sous ses ordres, des revenus considérables provenaient pour lui des dotations de la couronne. Il avait un droit de *veto* dans la promulgation des lois, laquelle avait lieu selon cette formule : « Le czar a proposé, les boïars ont décidé, le patriarche a béni [1]. » A tous ces droits se joignaient d'insignes marques d'honneur, le privilège de paraître à la procession du jour des rameaux sur un cheval conduit par l'empereur, et d'être servi par lui à la table sacrée le jour de la Toussaint. Il devint ainsi après le czar le premier personnage de l'empire, mais, par là, exposé plus que jamais aux passions jalouses de la noblesse, qui se trouvait reléguée au troisième rang.

L'église russe elle-même eut d'abord à souffrir de cette indépendance qu'elle avait ambitionnée. Auparavant unie à celle de la principale métropole de l'orient, elle se dégageait peu à peu sous son influence des croyances dualistes, des grossières superstitions, des mœurs incultes qu'elle tenait de son origine slave, elle participait à ce que l'église

[1] Boissard, I, 186.

grecque conservait encore de son glorieux passé. Les métropolitains qu'elle recevait d'elle, pour la plupart grecs de naissance, élevés dans des écoles grecques, ou dans le célèbre monastère de la Petchéra près de Kief, organisé au XI$^{me}$ siècle sur le modèle des couvents studites de Constantinople, entretenaient chez elle la lecture des livres saints, celle des pères de l'Église, l'usage des anciennes liturgies ; eux-mêmes, par leurs talents, leur science, aussi bien que par leur exemple, étaient pour le clergé l'objet d'une salutaire émulation. Dans les sermons, dans les écrits divers des prêtres et des religieux qui, du dixième au treizième siècle, desservirent l'église russe, on trouve, outre quelques preuves d'érudition, des leçons morales, des traits d'éloquence sacrée que l'antiquité chrétienne n'eût point dédaignés [1].

Mais au seizième siècle, à mesure que l'église russe se détache de l'église d'orient, et croit pouvoir se suffire à elle-même, les nombreuses écoles qu'un siècle auparavant on comptait encore à Moscou et dans d'autres villes, languissent, puis disparaissent [2]. Un archevêque de Novogorod, Gennadius se plaint que parmi les aspirants à la prêtrise à peine s'en trouve-t-il quelques-uns en état, non pas seulement de comprendre, mais de lire, d'épeler l'office divin. Ceux même qui confèrent l'ordination manquent de moyens de s'instruire. On juge par là de ce que devenaient entre les mains de prêtres ignorants les versions slavonnes des Livres saints, des liturgies, des missels dont ils étaient chargés de multiplier les copies, ce que devenaient les rites du culte, les règles de la discipline à peine connus de ceux qui devaient les faire observer. Dans le régime ecclésiastique tout entier, l'élément grec s'efface, l'élément slave reprend le dessus ; la religion russe, ramenée à son dualisme primitif, se charge de grossières superstitions, de coutumes idolâtres, les mœurs des temps barbares reparaissent parmi le peuple, gagnent le clergé, se glissent jusque dans les monastères.

Tel était encore l'état de l'église russe vers le milieu du dix-septième siècle, lorsque sous le règne du pieux czar Alexis Michaïlovitch (1646), le patriarche Nikon, son protégé, entreprit d'y remédier.

Né de simples villageois, et de bonne heure obligé, par les mauvais traitements d'une marâtre, de se retirer dans un couvent, après plu-

[1] Voy. Boissard, liv. VI. *Littér. ecclés.*

[2] Boissard, liv. VI, c. 18, 20. Mouravief, *Hist. of the Church of Russia*, Oxford, 1842, p. 207.

sieurs années d'une vie studieuse et ascétique des plus rigoureuses, chargé par sa communauté d'aller recueillir des aumônes à Moscou, il fut remarqué par le nouveau czar qui, frappé de sa mâle éloquence et de tout ce qu'il apprit de la fermeté de son caractère et de la sainteté de sa vie, le fit élever d'abord à l'épiscopat de Novogorod, puis, malgré sa vive résistance, au patriarcat de Moscou, et en fit dès lors, jusque dans les affaires de l'État, son confident, son conseiller intime, son ami inséparable, et se montra d'autant mieux disposé à le seconder dans toutes les mesures qu'il prendrait pour la réforme de l'église[1].

Indépendamment des mœurs du clergé, que Nikon s'occupa de corriger, avec une sévérité souvent outrée, de l'ignorance de ce même clergé et de celle du peuple, qu'il s'efforça de combattre par la fondation d'écoles ecclésiastiques, il s'imposa, comme tâche principale, de ramener son église à une parfaite conformité avec l'ancienne église d'orient[2]. Il rendit à la prédication une plus large place dans le culte, réforma et perfectionna le chant sacré; indigné des fautes énormes qu'il trouvait dans les rituels en usage, dans les versions des Livres saints, des liturgies, des symboles, il en fit venir à grands frais de Constantinople et des couvents orientaux, des centaines d'exemplaires corrects qu'il leur substitua. Malheureusement le peuple, incapable de rien comprendre à ces changements qu'il voyait d'ailleurs désapprouvés par le clergé, et détestés des *starovertsi* ou vieux croyants, fanatiquement attachés aux coutumes moscovites, ne vit dans ce retour normal à l'ancienne forme du culte grec que de sacrilèges innovations, De là des mouvements tumultueux, surexcités encore par les nombreux ennemis de Nikon, et dont ils se prévalurent ensuite pour le perdre auprès du czar, en le lui représentant comme l'auteur de tous ces troubles. Les boïars principalement, depuis longtemps irrités de voir cet ecclésiastique de basse extraction, jouir exclusivement de la confiance du monarque, n'eurent pas de repos qu'ils ne fussent parvenus à le lui rendre suspect. Ligués avec le haut clergé et exploitant le fanatisme populaire, ils provoquèrent la convocation d'un concile, qui prononça la dégradation du patriarche et sa séquestration dans un couvent[3], d'où il ne sortit que quelques jours avant sa mort en 1681.

[1] Mouravief, p. 195.
[2] Ibid. p. 197.
[3] Ibid. p. 231.

Malgré cette condamnation, les réformes qu'il avait opérées furent en partie maintenues. Mais eussent-elles eu tout le succès qu'il en avait espéré, on ne peut s'empêcher d'en reconnaître le vide et l'insuffisance.

On comprend sans doute, qu'épris des glorieux souvenirs de l'ancienne église grecque, il désirât mettre la sienne en plein accord avec elle, ne fût-ce que pour la fortifier contre les entreprises de la papauté; on comprend qu'il voulût dégager son rituel de l'empreinte que l'ignorance et la grossièreté slaves y avaient laissée et faire régner dans son culte la décence, et s'il se pouvait, la pompe et la magnificence des sanctuaires de l'orient. Mais, quand on le voit pousser jusqu'à la minutie, à la puérilité, l'imitation de son modèle, s'informer anxieusement auprès des autres patriarches du nombre de doigts avec lesquels devait être fait le signe de la croix, du nombre d'alléluias qui devaient être entonnés dans le service de la messe, et prescrire aux fidèles sous peine d'excommunication l'observation de ces usages, on se demande si c'est bien là l'œuvre d'un véritable réformateur [1]. A peine même lui sait-on gré des soins et des dépenses énormes qu'il consacrait à la correction des versions des Livres sacrés, lorsqu'on sait que le dialecte slavon dans lequel elles étaient écrites, n'était plus en Russie qu'une langue morte, en sorte que leur texte, rendu plus correct, n'en était pas rendu plus intelligible pour le peuple, lorsqu'on sait enfin que ces changements, dont la raison échappait au plus grand nombre, donnèrent lieu au schisme des vieux croyants, et entravèrent longtemps les réformes morales que Nikon voulait accomplir.

Ce n'était pas ainsi qu'avaient compris leur tâche les réformateurs de l'église d'occident. Par eux, une large publicité donnée à la parole évangélique l'avait fait pénétrer dans tous les rangs. Si leur culte n'avait rien à l'extérieur de la pompe dont Constantinople était vaine, le culte en esprit, que Jésus avait apporté au monde, formait la trame de leurs enseignements. De grandes vérités avaient été proclamées, de graves abus avaient été supprimés. Leur œuvre laissait encore à désirer, sans doute; mais des efforts généreux se faisaient pour la poursuivre; la liberté qu'ils avaient inaugurée, était déjà invoquée pour accomplir de nouveaux progrès, Là était l'avenir de l'Église. Ce n'était plus vers

[1] Mouravief, p. 207.

l'orient, immobilisé depuis tant de siècles et pétrifié sous le joug musulman, c'était vers l'occident émancipé que devaient se tourner les vrais amis des réformes. En Russie, nul peut-être ne s'en doutait encore. Tout à l'heure cependant (1689) venait de monter sur le trône des czars un jeune prince, devant qui la civilisation occidentale allait bientôt étaler ses immenses ressources, et lui fournir pour son empire des moyens de régénération, dont son église elle-même serait appelée à profiter.

---

# APPENDICE

# FÉNELON ET BOSSUET

## EN INSTANCE DEVANT LA COUR DE ROME [1]

Ce n'était pas sans raison que l'évêque de Meaux s'était prémuni contre la cabale de sa partie adverse[2]. Cette cabale en effet, sinon de la part de Fénelon, au moins de celle de ses amis, était aussi puissante qu'habile. Elle avait à sa tête le cardinal de Bouillon, que la famille de Beauvilliers, protectrice de Fénelon, avait fait nommer envoyé de France auprès du saint-siège. A sa suite venaient d'autres cardinaux qui, sous le pontificat d'Innocent XI, n'avaient pas craint de plaider ou d'intercéder pour Molinos. Mais de tous les défenseurs de l'archevêque de Cambrai, les plus influents en cour de Rome c'étaient les jésuites ; non pas assurément qu'ils eussent fort à cœur les maximes de Fénelon sur l'amour pur et la vie intérieure. Chacun connaît les subtiles distinctions de leurs casuistes sur l'amour de Dieu, qui mettaient Pascal en gaîté et Boileau en fureur ; et cette maxime du P. Sirmond que, « sous la Nouvelle Alliance, il n'est pas commandé aux hommes d'aimer Dieu, mais seulement défendu de le haïr. » On peut donc penser que l'amour pur et désintéressé n'était pas une de leurs chimères; et d'un autre côté de quel œil ces apôtres de « la dévotion aisée » devaient-ils envisager un système qui faisait bon marché de l'intercession de la Vierge et des saints, de la messe, du chapelet, du confessionnal et des innombrables

[1] Nous citerons la correspondance de Bossuet d'après le tome XII^e de ses œuvres. Edit. gr. in-8°. Besançon 1836, et publierons en entier l'original d'une des lettres de l'abbé Bossuet conservé à la Bibliothèque publique de Genève.

[2] Voy. ci-dessus, page 523.

pratiques méritoires? N'était-ce pas un jésuite, le P. Segneri, qui le premier, avec tout son parti, était entré en lutte avec les quiétistes? N'était-ce pas à la sollicitation du P. La Chaise que Louis XIV avait demandé à Rome la condamnation de Molinos, et quand ce confesseur du roi fut surpris en flagrant délit d'intrigue avec le parti de Fénelon [1], ne vit-on pas à Paris tous les prédicateurs de l'ordre en émoi pour réparer cette maladresse [2]? Mais dans le procès en question, l'archevêque de Cambrai avait pour adversaire Bossuet, à qui les jésuites ne pardonnaient ni ses quatre articles gallicans, ni l'appui indirect qu'il avait prêté au jansénisme, ni son opposition au dogme de la conception immaculée, ni avant tout peut-être, comme Saint-Simon le donne à entendre [3], sa réputation dans le monde et son crédit à la cour. Assez de motifs assurément pour leur faire embrasser le parti de son rival. Les jésuites montraient donc dans cette cause un tout autre visage à Rome qu'à Paris. Pendant qu'à Paris, depuis l'aventure du P. La Chaise, ils « faisaient le plongeon, » comme dit Bossuet [4], à Rome, à ce que nous apprend son neveu, ils avaient dans leur parti la presque totalité du sacré collège; le pape n'osait faire un pas sans leur aveu; ils étaient en un mot assez forts, sinon toujours pour faire échouer, au moins pour entraver gravement les démarches de leurs adversaires [5].

Le neveu de Bossuet allait donc avoir affaire à forte partie. Mais jeune, actif, plein de hardiesse et de résolution, soignant à Rome ses propres intérêts en même temps qu'il servait la cause de son oncle, il suffit à tout, fit tête à toutes les manœuvres et, par son esprit fécond en intrigues, obtint plus qu'on ne le voudrait, pour l'honneur de l'évêque de Meaux, ses encouragements et ses éloges.

Depuis ce moment donc la controverse quiétiste entre dans une nouvelle phase, de nouveaux personnages s'y trouvent au premier plan. Le P. La Combe est à Vincennes, Mme Guyon, reléguée dans un cloître

[1] Lett. 99, 100 et note p. 120.

[2] C'est ainsi que le P. La Rue, prêchant devant la Cour et combattant l'amour pur des quiétistes, fit une allusion transparente aux rapports d'Héloïse et d'Abélard, dont les amis de Fénelon furent indignés à bon droit (Lett. 323 not. p. 654).

[3] Mémoires, t. I, p. 423.

[4] Lett. 105.

[5] « Il est ici des gens, dit l'abbé Bossuet, qui aidés par certaines taupes noires, ne cessent de travailler sous terre contre la France. » Lett. 322.

sous la surveillance de deux religieuses, n'est plus à craindre : sa personnalité s'efface; le quiétisme extrême en un mot est hors de combat. C'est maintenant le mysticisme de Fénelon qui est en cause; mais on lui conserve à dessein le nom de quiétisme, dans l'espoir de lui en faire partager le sort. « Tout le parti du quiétisme et de Molinos, ressuscité, dit Bossuet [1], se rallie sous l'autorité du livre de M. de Cambrai. » C'est en sa personne qu'il faut désormais poursuivre et détruire cette doctrine. Il n'a pas voulu servir d'instrument pour accabler une femme qu'il juge innocente : c'est lui maintenant qui comparaît avec son livre devant le tribunal auquel il en a lui-même appelé. Pendant près de trois ans ce mémorable procès va occuper Paris, la France, l'Europe presque entière. Deux illustres prélats, naguère unis par les liens d'une sincère amitié et d'une admiration réciproque, maintenant armés en guerre l'un contre l'autre, vont faire assaut d'habileté et d'éloquence, l'un pour attaquer, l'autre pour défendre un traité mystique de quelques pages, que sa subtilité rend inintelligible pour le grand nombre. Mais pour la cour de France, toujours si curieuse des choses et des combats de l'esprit. quelle bonne fortune, quel spectacle plein d'attraits qu'une lutte entre deux joûteurs de cette force! quel délectable passetemps ce sera pour elle de juger les coups qu'ils allaient se porter !

L'abbé Bossuet, tout jeune qu'il était, savait que c'est moins par la raison que par les passions qu'on gouverne les hommes, et que le plus sûr moyen de discréditer une cause aux yeux du public, c'est de décrier ceux qui s'en déclarent les soutiens. A son arrivée à Rome, le cardinal de Bouillon, si peu réjoui qu'il fût de l'y trouver, lui avait fait l'accueil le plus flatteur, jusqu'à lui offrir un logement au palais de l'ambassade; mais son oncle l'avait averti de se défier de ces beaux semblants. « M. le cardinal de Bouillon tortille, lui écrivait-il, je me doute qu'il est prêt à se tourner contre nous. Soyez attentif, conservez avec lui tous les dehors de la politesse et du respect; mais surveillez ses démarches et ne vous livrez point à lui [2]. » L'abbé ne tarda pas à reconnaître que son oncle voyait juste; aussi, tout en rendant ses hommages au cardinal, il ne manquait point, dans ses visites au pape

[1] Lett. 227.
[2] Lett. 101 et 114.

et aux autres prélats, de le représenter comme dépourvu de tout crédit à la cour de France, en même temps que dans ses lettres à Paris il ne cessait de le peindre comme méprisé du pape, comme trahissant les intérêts de la France, médisant du roi et de M^me^ de Maintenon [1].

Cette correspondance, il est vrai, n'était pas sans danger. Toutes les dépêches pour la France passant par les mains de l'ambassadeur, l'abbé crut s'apercevoir que parfois ses lettres étaient retenues, et qu'on avait pris pour le contrefaire l'empreinte de son sceau. Il changea de cachet, ne scella plus ses lettres qu'avec des oublies, pria son oncle de trouver quelque expédient pour qu'elles ne passassent que par des mains sûres et convint avec lui d'un chiffre pour tout ce qu'elles contiendraient de secret [2]. Nous verrons ailleurs l'emploi de ce chiffre.

Mais pendant qu'il s'attachait à décrier le cardinal, il n'en était pas lui-même épargné : pendant qu'il travaillait à le faire rappeler à Paris, le cardinal travaillait à l'obliger de quitter Rome. Il fit courir le bruit (c'est lui du moins que l'abbé en accuse) que ses assiduités suspectes dans une maison patricienne lui avaient attiré une tentative d'assassinat, dont il avait failli mourir de peur. L'abbé, tout en protestant de son innocence, s'explique assez vaguement sur cette aventure [3] ; mais la rumeur en fut grande à Rome, et il fallut pour l'étouffer que, sur les instances de l'évêque de Meaux, M^me^ de Maintenon écrivît à son neveu au nom du roi pour l'assurer de la continuation de leur estime [4].

Le cardinal de Bouillon, jusqu'à ce qu'on eût réussi à faire décider son rappel, était donc un adversaire à ménager. Quant à Fénelon, il était absent, en disgrâce à Paris, faiblement soutenu à Rome par Chanterac; on pouvait sans crainte travailler à miner son crédit. C'est contre lui directement que nous allons voir l'abbé tourner ses batteries.

Chargé de répandre à Rome les écrits de son oncle qui se succédèrent rapidement pendant le cours du procès, il en prenait occasion de multiplier ses visites au Vatican. Là, pour peu qu'il trouvât le pape en

[1] Lett. 316, 330. Il ne parlait guère en meilleurs termes de quelques autres cardinaux, d'Albani par exemple, qu'il ne pouvait, disait-il, assez mépriser (Lett. 350). C'était aussi le jugement qu'en portait Bossuet. Ce fut pourtant Albani qui fut élu pour succéder à Innocent XII.

[2] Lett. 157.

[3] Lett. 217, 220, 221-2, 229, 232-4.

[4] Lett. 339.

belle humeur, il entremêlait aux propos flatteurs qu'il lui adressait de la part de Bossuet, des commentaires enthousiastes sur son orthodoxie, autant que venimeux sur les hérésies de son rival. Le pape, en l'écoutant, se pâmait d'admiration pour l'évêque de Meaux. C'était, disait-il, « le sauveur de l'église, c'était le premier évêque du monde. » Quant à la doctrine de l'archevêque de Cambrai, le bon vieillard, l'entendant combattre avec tant de véhémence, s'écriait à son tour : « *È una doctrina cattiva pericolosissima*; » arrêt précieux que l'abbé allait colporter ensuite chez tous les cardinaux, puis transmettre à Paris, d'où son oncle lui écrivait en réponse, pour qu'il le répandît à Rome, « qu'à la cour et à la ville Fénelon était si décrié qu'il ne lui restait pas un seul défenseur [1].

Pour ajouter à ce décri, l'abbé profitait des moindres circonstances. On apprend que les gazettes de Hollande ont pris contre Bossuet parti pour Fénelon, que les œuvres de l'archevêque de Cambrai se réimpriment dans ce pays, que les quakers les recherchent avec empressement pour les répandre en Angleterre. Voilà Fénelon tenu pour suspect de protestantisme. L'abbé déclare d'après son oncle que si l'église hésite à le condamner, les protestants diront qu'elle commence à douter de ses propres lumières [2]. »

D'autre part, en fouillant les archives du saint-office, on a trouvé que Molinos, dans son interrogatoire, avait élevé contre *l'amour intéressé* des objections toutes semblables à celles de Fénelon [3]. Nul doute il y avait identité entre leurs doctrines, et dès lors que n'étendait-on à Fénelon la censure prononcée contre Molinos ?

Bien plus, au point de vue *pratique*, leurs systèmes n'offraient-ils pas les mêmes dangers pour les mœurs ? C'était là ce que Bossuet lui-même prétendait soutenir. Confondre le mysticisme avec le quiétisme, de manière à rendre Fénelon suspect des erreurs de Molinos et de leurs conséquences *pratiques*, ce fut le procédé favori de Bossuet pendant tous ces débats. Il écrivait à son neveu : « appuyez principalement sur *l'in praxi* et sur l'abus qu'on peut faire du langage des mystiques. *Revi viscere Molinosum* [4]. »

[1] Lett. 306, 316.
[2] Lett. 244.
[3] Lett. 319.
[4] Lett. 325, 365.

La tactique était habile : Molinos en effet n'avait donné que trop de prise sur ce chapitre. Lorsqu'il prêchait l'abdication de toute volonté propre, l'abstention de tout effort sur soi-même, l'abandon absolu à la conduite de Dieu, lorsqu'il disait à ses adeptes : « Ne résiste point aux tentations auxquelles Dieu t'expose. Laisse agir Satan, sans y opposer ni effort ni adresse, mais demeure dans ton néant, et quoi qu'il s'ensuive, rejette loin de toi les scrupules et les craintes. C'est dans le consentement que gît la faute. Pourvu que la partie supérieure de l'âme demeure unie à Dieu par l'oraison de quiétude, on peut sans péché obéir aux instincts de la partie inférieure, etc. » — Dans quels déréglements ces maximes et d'autres bien plus choquantes, si choquantes même qu'on ne peut les répéter honnêtement, ne pouvaient-elles pas entraîner des âmes faibles, et quelles excuses ne fournissaient-elles pas à des esprits déréglés ! Pascal a dit : « l'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête. » Il est telle affectation de haute spiritualité qui conduit droit à l'antinomisme. Les beggards, les frères du franc esprit au moyen âge, et certains conventicules *d'Inspirés* au dernier siècle et dans le nôtre en sont des exemples fameux. Caraccioli, archevêque de Naples, adressait le même reproche aux molinistes de son diocèse. « Ils s'imaginent, écrivait-il au pape Innocent XI, que toutes les pensées qui leur viennent dans le silence et dans l'oraison de quiétude sont autant de lumières et d'inspirations de Dieu, et que, grâce à cette lumière, ils ne sont sujets à aucune loi, en sorte qu'ils peuvent se permettre indistinctement tout ce qui leur vient dans l'esprit. » Molinos lui-même fut accusé par ses juges d'avoir déplorablement échoué contre cet écueil.

Mais de tout cela que pouvait-on conclure contre Fénelon, qui assurément n'avait donné lieu à aucune accusation semblable, et qui, dans son livre soumis au jugement de Rome, avait flétri dans les termes les plus énergiques tout quiétisme antinomien ? Quiconque a lu en regard des 68 propositions condamnées en Molinos, les 23 propositions incriminées en Fénelon, ne peut que trouver la tactique de Bossuet empreinte d'une souveraine injustice. Mais elle était trop commode pour que son neveu ne l'adoptât avec empressement et ne fondât sur elle son principal plan d'attaque.

Non content de rappeler les égarements qu'à tort ou à raison l'on imputait à Molinos, on le voit à l'affût de tout ce qui pouvait y res-

sembler de près ou de loin : c'est avec une sorte de joie qu'il raconte le supplice d'un curé condamné par le parlement de Dijon pour avoir tenu chez lui des réunions nocturnes et scandaleuses [1], qu'une autre fois, assistant dans le palais du saint-office à l'abjuration d'un moine augustin accusé de turpitudes du même genre, il observe avec les cardinaux du parti de Bossuet l'air de mortification du cardinal de Bouillon qui avait demandé que l'abjuration fut secrète. « *Ecco*, se disaient-ils, en le regardant malignement, *ecco l'amor puro* » oui, ajoutait l'abbé, l'*amor purissimo, raffinatissimo* [2].

Enfin un nouvel incident lui parut propre à mettre en plein jour les immoralités du quiétisme. Pendant que le P. La Combe était détenu au château de Lourdes, l'évêque de Tarbes produisit une lettre que ce religieux écrivait à Mme Guyon, et où il l'invitait à « faire pénitence, comme lui, de certaines choses qui étaient arrivées avec trop de liberté entre eux et à détester les maximes qui les y avaient conduits [3]. »

Cette lettre, paraît-il, était authentique. Mais n'avait-elle point été arrachée à ce malheureux qu'une captivité de plus dix ans avait frappé de démence, et qu'il fallut à peu de temps de là transporter à Charenton où il mourut en 1699? Quant à Mme Guyon, à qui l'on pouvait sans doute reprocher des paroles et des démarches inconsidérées, mais dont l'innocence avait été reconnue dans l'enquête qu'elle avait elle-même demandée, les seules accusations sérieuses élevées contre ses mœurs ne reposaient que sur les rapports d'une prétendue dévote que ses propres aveux avaient convaincue de calomnie, et que l'archevêque de Noailles, dès qu'il l'avait connue, avait fait chasser de Paris. Bossuet n'avait pas attendu jusque-là pour admettre Mme Guyon à la communion, et en 1700 il présida à Saint-Germain une assemblée du clergé qui la déclara irrépréhensible dans sa conduite privée. Enfin, en supposant même une intimité coupable entre elle et le P. La Combe, encore une fois qu'en pouvait-on conclure contre Fénelon, dont la réputation défiait assurément tout soupçon de cette nature [4] ?

[1] Lett. 282, 302.
[2] Lett. 326.
[3] Lett. 218, 227, 250, et note.
[4] « Le commerce de Fénelon avec Mme Guyon, dit M. Nisard, a été irréprochable, et c'est le triomphe de sa vertu, qu'aucun de ses ennemis n'ait osé en douter » (*Revue des Deux Mondes*).

N'importe ; le jeune abbé persiste dans son système d'attaque ; il exhorte son oncle à « rassembler tout ce qui avait trait aux rapports de Fénelon et de Mme Guyon et à leur doctrine sur les mœurs; » car, dit-il, « des faits de ce genre sont fort utiles pour nos gens de Rome qui sont fort touchés du matériel. Je travaille moi-même à ce qu'on prouve par actes la liaison de ces trois personnages. Il faut espérer qu'à cette fois la tour de Babel et le mystère de la confusion sera détruit [1]. » Et dans ce dessein, il s'empresse de faire traduire en italien la lettre du P. La Combe pour être présentée au pape comme pièce de conviction irrécusable contre la doctrine de Fénelon. C'est ainsi que, pour perdre ce digne prélat, on ne craignait pas de tout confondre, le mysticisme d'une âme élevée et pure avec un quiétisme honteux qui n'en était que l'absurde et odieuse contrefaçon.

Malgré les efforts de l'abbé Bossuet pour prévenir contre l'archevêque de Cambrai, et le public et la cour de Rome, l'oracle restait muet. Quelques paroles de blâme que le pape laissât échapper dans ses entretiens particuliers, il ne se hâtait point de lancer l'anathème. A peine semblait-il se rappeler qu'on attendait de sa part un jugement solennel ; les jésuites qui le dirigeaient, loin de l'en faire souvenir, tiraient l'affaire en longueur et jouissaient de l'impatience de Bossuet.

Pour presser cette cour qui, comme l'observait Mme de Maintenon, « ne se presse jamais, » un premier coup d'éperon fut jugé nécessaire. On présente la lettre du P. La Combe au roi qui entre dans une sainte indignation, fait enfermer Mme Guyon à la Bastille, renvoie un de ses fils des gardes du corps, exile trois dames de Saint-Cyr qui s'intéressaient particulièrement à elle, adresse enfin au pape, le 26 juillet 1697, une lettre autographe où il le supplie de prononcer au plus tôt sur un livre que les docteurs et les évêques de son royaume jugent pernicieux et condamnable, ainsi que le prouve, dit-il, une consultation remise au nonce et signée par les plus considérables d'entre eux; et pour mieux marquer encore dans quel sens il entend que l'arrêt soit porté, il fait éloigner Fénelon de Paris et le relègue dans son diocèse. Ces mesures produisent leur effet. Le pape, en témoignant la joie que lui font éprouver la piété du prince, son zèle pour le bien de l'église, son respect pour l'autorité du saint-siège, l'assure qu'il a soumis à l'exa-

[1] Lett. 230.

men de théologiens éclairés le livre de l'archevêque de Cambrai, avec les observations des évêques de France.

Sept examinateurs en effet ont été nommés. Mais dès les premières séances, le cardinal de Bouillon s'aperçoit que la majorité d'entre eux est favorable à Bossuet; sous prétexte de hâter l'examen, il décide le pape à nommer trois autres commissaires, des dispositions desquels il s'est secrètement assuré. Les examinateurs se trouvent alors cinq contre cinq [1]. Cruel embarras pour le pape. Cinq contre cinq! Que faire? s'écrie-t-il, et il ne cesse de répéter : *Cinque, Cinque. Come fare me* [2] *?* Les jésuites prétendaient en effet que ce partage des voix rendait la doctrine de Fénelon incensurable [3]. L'examen, en tous cas, n'en marche que plus lentement; d'autant plus que plusieurs d'entre eux se sont offusqués de la consultation des évêques français, comme si l'on eût voulu leur tailler la besogne et influencer le jugement du saint-siége. Par une lenteur calculée, ils s'évertuent à faire preuve d'indépendance; sur tel article, tel examinateur a parlé quatre heures consécutives.

Déjà plusieurs mois se sont écoulés, soixante-quatre séances de sept heures chacune ont été tenues sans amener aucun résultat. Bossuet bout d'impatience; il mande à son neveu que « si le roi n'était persuadé qu'on prendrait des mesures justes pour en finir, on ne sait quelles mesures il prendrait lui-même pour mettre fin à une cabale qu'il a sous les yeux [4]. » Cette menace parvient à son adresse; le pape presse le travail; il décide qu'aucun examinateur ne parlera plus d'une demi-heure sur chaque point [5]. Le cardinal de Bouillon feignant alors d'entrer dans les vues du roi, suggère au pape l'idée d'ôter l'affaire des mains des examinateurs, et de la faire passer aux mains des cardinaux chargés de juger en seconde instance.

L'abbé devine le piège, il comprend qu'au lieu d'arriver à une condamnation expresse, on voudrait n'aboutir qu'à un simple « donec corrigatur, » tout au plus à une très légère condamnation du livre. « Tout à l'heure, écrit-il à son oncle, on voulait *éterniser* l'affaire,

[1] Lett. 296.
[2] Lett. 340.
[3] Lett. 271.
[4] Lett. 227.
[5] Lett. 228.

maintenant on cherche à l'*étrangler*[1]. » Par les cardinaux de son parti il fait rejeter l'avis de Bouillon, et son oncle lui-même, malgré la hâte qu'il a d'en finir, reconnaît qu'après avoir tant attendu, il vaut mieux attendre encore pour avoir une condamnation plus forte. Il adresse à Rome un mémoire dans ce sens[2], où, s'appuyant sur quinze considérants, il demande qu'outre la prohibition du livre on qualifie les propositions condamnées, vu qu'autrement la doctrine demeurerait autorisée, et il marque les points principaux qui, selon lui, donnent lieu à la censure.

L'examen se poursuit donc, ou pour mieux dire, recommence; les qualificateurs du saint-office s'apprêtent à réduire toutes les propositions de chaque article à un certain nombre pour que leur vœu soit uniforme. Cela fera, dit l'abbé, un bon effet. Mais, ajoute-t-il[3], « quoique S. S. se porte mieux, il faut avouer qu'elle baisse; je doute qu'elle passe l'année. Voici le temps de la crise; il serait important que vous ne vous éloignassiez pas de la cour; car s'il arrivait quelque chose d'essentiel..... et qu'on eût besoin de votre secours pour porter quelque coup, je n'hésiterais pas à vous dépêcher un courrier. »

On n'avait pas attendu cette dépêche pour agir auprès du roi. Le 20 mai 1698 l'abbé annonce à son oncle que S. S. vient de recevoir une lettre très pressante de la part de S. M.[4]. « Le pape en fut alarmé, dit-il, et ses ministres ont eu de la peine à l'apaiser. Il voulait qu'on finît sur-le-champ l'affaire. » Supplié lui-même par quelques cardinaux d'aller le trouver pour lui mettre l'esprit en repos, l'abbé en profite au contraire pour l'alarmer davantage. Il lui représente les troubles qui agitent l'église de France, le mal causé par de si longs délais, le triste effet de ce qu'on apprenait des divisions de l'église de Rome, les espérances qu'en concevaient déjà les partisans du quiétisme. *Nò, Nò*, s'écrie le pape, s'*inganneranno* (ils se tromperont), et aussitôt, il promet à l'abbé qu'outre les séances ordinaires du saint-office, on en tiendrait une extraordinaire pour aller plus vite.

De leur côté les amis de Fénelon représentent au pape que si l'on qualifie une à une les propositions du livre, Rome à l'instant sera

[1] Lett. 232.
[2] Lett. 246, mém.
[3] Lett. 251.
[4] Lett. 257.

inondée d'écrits, rappelant des propositions analogues recueillies chez les anciens docteurs de l'église. « Tout le fait trembler, dit l'abbé, la lettre du roi a été heureusement la plus forte..... Mais qu'est-ce que le roi attend pour ôter à M. de Cambrai le préceptorat? On ne comprend pas non plus qu'il laisse ici le cardinal de Bouillon faire le personnage qu'il y fait. » Il fallait donc, avant même la fin du procès, traiter Fénelon et ses adhérents comme déjà convaincus d'hérésie! Bientôt cependant l'abbé a la consolation d'apprendre que deux précepteurs du parti de Fénelon ont été ôtés aux jeunes princes, que la pension de Fénelon lui a été retirée [1] et peu de temps après, que le cardinal de Bouillon est disgracié et le prince de Monaco nommé ambassadeur à sa place. Du ton le plus humble et le plus flatteur, l'abbé s'empresse d'écrire à ce nouvel envoyé, pour le mettre le premier au courant de l'état où se trouve l'affaire.

Malgré les espérances que tout cela faisait concevoir d'une prompte solution, cette solution se faisait encore attendre. Les qualificateurs ont extrait du livre trente-huit propositions passibles de censure. Mais sur chacune d'elles les avis sont de nouveau partagés. Bossuet supplie qu'on abrège, qu'on en finisse avec ces interminables discours, en réduisant les trente-huit propositions sous sept chefs principaux qu'il indique [2]. On accède à ce désir; les qualificateurs présentent leur rapport. Mais ce n'est pas encore la fin. Les cardinaux, ainsi que c'est leur droit, veulent examiner le sujet par eux-mêmes, et comme ils vont entrer en villégiature, ils demandent le mois d'octobre entier pour ce sérieux examen [3]. C'est donc désormais sur les cardinaux qu'il importe d'agir; car, dit-il, sauf Casanate, ils sont tous jésuites plus ou moins [4]. « Il faut en outre engager M. le nonce à assurer de nouveau que le plus grand mal pour la religion, pour le saint-siège, le plus grand déplaisir qu'on puisse causer au roi en déshonorant le saint-siège, ce serait de biaiser pour épargner la personne de M. de Cambrai. » Il

[1] Lett. 270-271. Bossuet lui-même écrit plus tard à son neveu (lett. 357) « que le roi ne pouvait faire mieux dans la circonstance, que de déclarer, en retranchant M. de Cambrai de l'état de la maison des princes, qu'il ne croyait plus devoir user de ménagement à l'égard de ce prélat. »

[2] Lett. 271, p. 577.

[3] Lett. 308.

[4] Lett. 324.

écrit dans le même sens à l'archevêque de Paris. « Depuis quatre mois nous ne faisons autre chose, moi et mes amis, que prêcher cet évangile, et montrer la nécessité d'une bonne décision. Je ne doute pas que, dans ces circonstances, le pape et les cardinaux ne soient disposés à faire quelque chose d'honorable pour le saint-siège. »

Pressé ainsi de nouveau du côté de la France, Innocent a fait assurer le roi que tout se terminerait à son contentement, mais qu'il fallait un peu de temps pour faire les choses comme il faut et ne pas paraître agir avec précipitation. Bossuet met à profit ce nouveau retard pour faire remettre aux cardinaux par son neveu une censure de douze propositions de Fénelon, signée par soixante docteurs de Sorbonne[1], et afin de prévenir de nouveaux reproches d'empiètement sur l'autorité du siège romain, et assurer à la pièce qu'il envoie un accueil favorable, il la fait suivre d'une déclaration plus forte que toutes les précédentes, de sa profonde et entière déférence au jugement du souverain pontife.

Ici se place une lettre de l'abbé Bossuet, 319me du recueil, que nous transcrivons tout entière, pour faire connaître, mieux que nous ne l'avons pu jusqu'ici par de simples fragments, l'esprit de cette correspondance. Pour plus d'exactitude encore, nous la citerons dans le texte original évidemment autographe, conservé à la bibliothèque publique de Genève, avec l'orthographe même de l'auteur, dans son propre style moins châtié qu'il ne l'est dans les éditions, avec le chiffre convenu entre les deux correspondants, et une apostille curieuse omise par les éditeurs. A côté des mots en chiffre, nous en mettrons la traduction entre parenthèses ; et nous indiquerons en note les principales corrections de style introduites par les éditeurs.

*Rome, ce 11 nov. 1698.*

J'ai receu les lettres que vous m'avés fait l'honneur de mescrire du 12 oct. et 18e. J'ai receu en même temps le *mandatum* a moi (*a*) dont j'ai fait lusage que je vous dirai dans la suitte de cette lettre.

[1] Lett. 319, not. 320, 323, p. 636, ss. Sur ces signatures des docteurs, on écrivait dans un mémoire daté de Cambrai : « Rome a un extrême intérêt, qui est *tout fondé sur sa réputation*, de montrer qu'on ne gagne rien avec elle en voulant lui faire la loi. » Bossuet souligne ces mots et ajoute : « Est-ce donc là cette pierre sur laquelle Jésus-Christ a fondé l'église romaine? Et n'est-ce pas là un discours politique et non théologique? »

(*a*) Var : que vous m'adressiez.

Pour commencer a vous rendre compte de ce qui sest passé depuis ma derniere lettre du 4[e], je vous dirai que le lendemain je me rendîs ches le pape a l'heure que Mgr Aquaviva m'avoit marquée. S. S. avait deja fait voir deux ou trois fois si je nétois pas dans l'antichambre et avoit plus dimpatience que moi. Jentrai d'abord, a peine etois-je a la porte qu'il me demanda de vos nouvelles, *del caro nostro vescovo,* ce sont ses paroles. Il serait trop long de vous dire tout ce qui me dit d'obligeant pour vous. Je lui dis ce qui me faisoit venir à ses pieds, la dessus je lui rendis compte tout de mon mieux des raisons nécessaires et importantes qui vous avoient forcé a faire cette dernière réponce. Il me parut content de touttes et les approuver, il se récria sur l'accusation de la confession révélée[1], mais dune manière tres forte, ce ne peut être qu'une calomnie me dit-il et il ajouta que votre réputation étoit trop établie pour que cela pu faire la moindre impression sur l'esprit de personne mais cela dans les termes les plus forts, (*a*) que tout retomboit sur l'arch. de Cambray qui surtout depuis quelque tems *si prejudicava assai* a Rome comme en France. Pendant tout ce tems la S. S. tendoit la main pour recevoir le livre que je faisois semblant d'avoir honte et de la peine a (*b*) lui donner sachant la peine que lui faisoient les Ecritures nouvelles. Enfin je me fis forcer a le lui remettre entre les mains et il me paru scavoir bon gré de la peine que j'avois la dessus. S. S. eut la bonté de me promettre de sen faire lire tous les jours quelque chose je lui fis plaisir quand je lui dis qu'on le traduisoit en italien expres pour lui.

Je pris (*c*) cette occasion de le presser de faire recommencer les Congrégations, il me promit de le faire incessamment.

Je lui parlé sur l'*amour pur* de M. de Cambray. S. S. m'en parla avec indignation, me disant expressément que ce n'étoit qu'une illusion. Pour le confirmer je lui rapporté les paroles de l'Exode sur le precepte d'aimer Dieu *ut bene tibi sit* que (*d*) c'étoit précisement ce que M. de C. appelait intéressé. Je le supplié de demander a un défenseur du livre un seul texte de l'Ecriture sainte, etc.

Je me plaignis du sacriste qui n'avait pas achevé de donner son veu il me répondit en plaisantant, et en riant, qu'on se passeroit fort bien de son veu et qu'il l'avoit fort ennuié par ses longs discours, que l'on se passeroit bien (*e*) de ce qu'il mettroit par écrit. En vérité touttes les reponces qu'il me fit ne sont pas d'un homme de son age et (*f*) qu'on veut faire passer ici pour 99. 64. 8. 4. 7. 99. 97. 97. 4. c'est 24 (*Bouillon*). Enfin je finis en lui

[1] Voy. *Bossuet,* Remarques sur la réponse de M. de Cambrai, art. 1, § 3.

(*a*) il insista dans les termes les plus forts, ajoutant que

(*b*) de n'oser

(*c*) je profitai de

(*d*) lui faisant observer que

(*e*) qu'on pouvoit bien le tenir quitte de

(*f*) et que M. le cardinal de Bouillon veut faire passer ici pour imbécile

marquant la joie que toutte la France et en particulier le clergé avoit reçeu des graces que S. S. avoit fait à M. le nonce qui ètoit respecté aimé et honoré de tous, cela fit grand plaisir à S. S. Au reste S. S. me parla du roi avec une tendresse et un respect que sa grande piété et ses grandes qualités meritent, il me le nomma le seul protecteur de la Religion, il me dit que tout le monde vouloit s'unir contre lui, mais qu'il seroit toujours le plus fort. Il avoit tenu le même discours la veille avec le p. procureur g[nal] des Minimes. Cela se passa mecredi 5 du mois. Samedi je receu par le courier votre écrit latin. Je le fis aussitôt copier pour les cardinaux et le pape. Jeus le tout le dimanche au soir. Lundi qui étoit hier je le fis distribuer à tous les cardinaux. J'allai ches tous et à ceux que je ne pouvais voir j'avois préparé un billet avec votre escrit cacheté que je laissais; ainsi tous l'ont eu. J'allai l'après dinée ches le pape. Je sceu que M. de Chantrac y étoit, mais que S. S. n'avoit pas eu le temps de le recevoir ou la volonté. Mgr Aquaviva me dit qu'il l'avoit remis à ce matin, comme j'étois bien aise de scavoir avant que de parler au pape ce que M. de Chantrac lui avait dit et que je me doutais de quelque manœuvre, je convins avec Mgr Aquaviva que je retournerois cette après dinée. Je m'y suis donc rendu. J'ai commencé par scavoir par les camériers secrets italiens qui sont de mes amis, que M. de Chantrac n'avait fait qu'entrer et sortir ches le pape. Mgr Aquaviva m'a confirmé la même chose, sa sainteté m'a fait appeler, et a commencé par me dire avec indignation que l'homme de M. de C. l'était venu importuner ce matin, et avoit eu la hardiesse de lui demander un délay pour répondre à votre dernière Ecriture, mais qu'il ne voulut pas en entendre parler. Il étoit vraiment en colere. J'ai pris la liberté de lui dire que la réponce que voulait faire M. de C. et que j'étais sur qu'il ne pouroit faire, ne devoit pas le mettre en peine pourveu qu'il fut dans la résolution de ne point donner de delay, qui dans les circonstances présentes étoit inutile et injuste, que les Evêques n'avoient jamais prétendu en demander pour répondre à M. de C. Qu'il étoit uniquement question d'un petit livre sur quoi on demandoit depuis un an et demi la décision de S. S. J'avois un grand champ de m'étendre sur tout ce que vous pouvez vous imaginer, ce que j'ai fait et S. S. m'a paru être satisfaitte; après quoi je lui ai présenté votre escrit qu'elle a fort bien receu. Elle a voulu que je lui en aie dit la substance. Je l'ai supplié de vouloir bien se le faire lire, elle me l'a bien promis, et je l'ai laissé dans la résolution de n'avoir aucun égard aux injustes demandes de M. de C.

Je viens d'apprendre dans ce moment par le S[r] Faydé agent du grand duc qui s'est trouvé ches le pape quand M. de Chantrac y étoit et qui a parlé au pape après lui que S. S. étoit hors d'elle, et avoit renvoié promptement ce pauvre homme avec indignation, que S. S. lui avait parlé avec colere de 44 (M. de C.) du 55 (*livre*), du scandale 8. 3. qu'il causait, mais que bientôt 3. (*on*) lui donnerait 70. 72. 40. 4. 9. 99. 71. (*son fait*) (*a*) il ne

(*a*) une bonne leçon

scavoit pas qu'il eut demandé un délai pour répondre, mais le pape me l'a dit en termes formels.

Au sortir de ches le pape jai été ches Narcisse (le card. *Casanate*) l'avertir de tout et ches de nos amis pour confirmer S. S. dans sa résolution. Tout cela est un jeu joué par les protecteurs de M. de C. pour tacher d'allonger. Mais le sort est jeté, les cardinaux s'assemblent demain matin par ordre de S. S. exprès pour déterminer de *modo procedendi* dans cette affaire, la on verra l'ordre qu'on tiendra dans l'examen des propositions qu'on réduira apparemment par ordre sous des chefs principaux et on pourra fixer entre les cardinaux dans chaque congregation un chef (*a*). J'espère qu'on fera deux congregations par semaine. Ainsi en quatre semaines ils auront fait. Ils me paraissent tous resolus a ne pas perdre de temps et a tacher de sortir promptement d'affaire. De 24 (*Bouillon*) je ne répond de rien ou plutot je repond de tout avec cela j'avoue que son personnage est difficile a soutenir. Nous ne pouvons scavoir avant demain ce qui sera résolu; 32 (*je*) va toujours s'assurant de plus en plus de 19 (*des cardinaux*) J'ose vous dire à vous en confidence que je suis bien trompé si il en 64. 9. 40. 28. 80. 4. 80. 5. 70. 4. 81. 97. (*manque un seul*) mais avec cela je ne prétend assurer rien. Je crains toujours qu'on ne fourre quelque petit mot, c'est a quoi il faut être tres attentif.

Hier je fus deux heures avec le cerf (*le card. Carpegna*). J'en suis content, très content, ce matin le chien (*le card. Ottoboni*) a eu une explication avec moi et m'a fait entendre ce qu'il faut. Je ne me fierois naturellement ni à l'un ni à l'autre si je n'étois sur par moi-même 6. 4. 97. 4. 80. 36. 70. 71. 4. 72. 97. 72. 3. 99. 4. 50. 70. (*de leurs théologiens*). Le cheval (*le card. Albane*) promet monts et merveilles à 32 (*moi*) ches Descartes (*P. Roslet*) s'ils nous trompent, ils se trompent eux memes les premiers, ce qui me donne plus de confiance que tout, est que Narcisse (*Casanate*) me dit que tout va bien et surtout 19 (*les cardinaux*).....(*b*)

Nous avons fait ensorte que 21 (*le pape*) a consulté (*c*) L. L. (le *P. Serrani*) cela a fait un bon effet. Je suis apres (*d*) à lui faire consulter X (le *P. Latenay*) mais je crois que son parti est pris.

La seule chose sur quoi il y aura plus de difficulté sera les propositions (*e*) de l'amour pur, mais il faudra que ce 5ᵉ amour sautte (*f*) malgré les efforts de la cabale.

Au reste nos amis d'E (*du saint-office*) ont trouvés dans les choses (*g*) secrettes d'E (*du saint-office*) des choses admirables contre 44 (*Cambrai*)

(*a*) et les cardinaux pourront dans chaque congrégation se fixer sur un chef.
(*b*) papables vous voyez ce qui les remue
(*c*) Nous sommes parvenus à engager le pape à consulter
(*d*) je travaille aussi à
(*e*) la condamnation des propositions
(*f*) soit proscrit
(*g*) les pièces

apparemment dans les 9. 8. 99. 80. 36. 9. 71. 99. 72. 50. 70. (*abjurations*) de Molinos, de Petrucci et d'autres quietistes. Dans l'interrogation de Molinos sur la 12[e] de ses propositions, on a trouvé qu'il donnoit la même solution et avoit le même sistème que 44 (*Cambrai*) quand a l'interest propre, ou l'amour intéressé et ce qu'il appelle propriété dont il disait qu'on (*a*) purifiait en purgatoire et avec ses explications les qualificateurs persisterent dans leur qualifications. Ce que je vous mande est sur, je tacherai d'en avoir la preuve dut on doutter après cela de la condamnation, voila ce qui m'assure plus que touttes les paroles du monde dont je fais a peu près le cas en ce pais ci que faisoit le pape Ottoboni de celles qu'il donnoit. Descartes (le *P. Roslet*) a receu, et vous en etes informé a cette heure, la censure de 12 prop. signée par 60 docteurs de Paris, nous gardons encore le secret la dessus pour faire notre coup a propos. Narcisse (*Casanate*) en est seul informé et l'a en main, 24 (*Bouillon*) en a eu vent mais il le scaura le dernier de notre part (*b*), demain j'en parlerai au Lièvre (le *card. Spada*) et lui dirai que c'a este (*c*) pour faire voir la fausseté de ce qu'ont ici avancé les Cambraisistes que la Sorbonne approuvoit leur amour pur. Nous ferons valoir la modération de cette compagnie et le secret. Je crois que cela sera bien receu nous y donnerons le bon tour et nos amis (*d*). Les qualifications pourraient être plus fortes, mais cela est bien je n'ai eu le temps que de la lire en courant. Je connais TTT (*Mgr de Paris*) et m'imagine voir tout, mais il faut que 63 (*vous*) ait (*ayez*) patience et que l'80. 40. 99. 72. 40. (*union*) paroisse jusqu'au bout.

Je suis fâché que vous n'aiés pas eu part a ce que ces docteurs ont fait je croi que vous n'y auriés rien gasté quoique je voie bien qu'elle (*e*) est dans votre esprit.

Ne perdés pas de tems pour la traduction italienne.

Je souhaitterais fort avoir ici une bonne copie de votre portrait et quelques estampes petites et grandes de vous (*f*) aiés la bonté de nous envoier tous les ordinaires quelques exemplaires de vos livres premiers et derniers, relations françaises, italiennes (*g*).

M. le card. de B. loue fort votre dernier ouvrage et avoue qu'il ne croioit pas qu'on pu repondre si bien a ce que M. de C. avait dit.

J'oubliais de vous mander que j'ai tiré aujourd'hui une lettre de change sur Guérin mon homme d'affaire à Lion de quatre mil quatre cent livres dont il paiera de largent qu'il a pu ramasser pour moi la somme de deux mil trois cent livres. Reste deux mil cent livre dont je vous supplie de vou-

(*a*) se
(*b*) il sera le dernier que nous en instruirons
(*c*) que cette censure a été dressée pour
(*d*) et nos amis nous appuieront
(*e*) la censure
(*f*) de la gravure
(*g*) et surtout les trois écrits latins dont nous avons très peu

loir bien faire paier quinze cent livres, je prie mon pere d'acquiter le reste et jordonne a Guérin de s'adresser a mon pere pour cela. Si cela n'est pas paié exactement on protestera ma lettre de change et je ne pourrai plus trouver ici un ecu quand j'en aurai à faire. Jen escris a mon pere.

Cette apostille, omise par les éditeurs qui cependant ont fidèlement publié la réponse[1] n'est pas sans intérêt. Elle nous apprend que l'abbé, pendant les trois ans de son séjour à Rome, fut aux gages de son oncle, qui, indépendamment des frais de toute nature nécessités par sa mission, payait une partie de son entretien. Nous y apprenons aussi que le jeune ecclésiastique ne se croyait pas tenu à une stricte économie; aussi son oncle dut-il de temps en temps lui en rappeler le devoir[2].

L'abbé Bossuet, après s'être assuré que l'on condamnerait dans le livre de Fénelon les maximes sur le cinquième état d'oraison, c'est-à-dire sur l'état passif de l'âme dans lequel on l'accusait de faire consister le véritable amour pur, commence à ne plus désespérer du jugement des cardinaux[3]. « Si je me trompe, dit-il, il faudra dire qu'ils m'ont les uns après les autres manqué de parole. » Mais il insiste plus que jamais sur la nécessité de frapper les derniers coups[4]. « Il faut suivre M. de Cambrai dans tous ses retranchements et ne lui laisser aucun moyen de pouvoir échapper. C'est une bête féroce qu'il faut poursuivre jusqu'à ce qu'on l'ait terrassée..... C'est ce que j'ai déclaré hautement au pape et aux cardinaux, mais par rapport à la France et à la cabale, et pour délivrer l'Église du plus grand ennemi qu'elle ait jamais eu, je crois en conscience que ni les évêques ni le roi ne peuvent laisser M. de Cambrai en repos. »

[1] Lett. 336. « Nous aviserons efficacement, dès que je serai à Paris, à vous faire la somme que vous me demandez et on ne vous laissera manquer de rien. » (Meaux, 30 décembre 1698.)

[2] Lett. 193. « J'entrerai très volontiers dans les moyens de vous faire subsister vous et M. Phelippeaux. Il convient en toutes manières que ce soit honorablement. Il ne faut point se dégrader; mais il me semble aussi que vous l'avez pris d'un peu haut et que vous devez le baisser sans qu'il y paraisse. » Et ailleurs (lett. 338): « Roulez doucement. On ne prétend pas que vous diminuiez ce qui est essentiel pour vous soutenir, mais cette année est si mauvaise, et nous sommes si chargés de pauvres qu'on ne peut pas ce qu'on veut. »

[3] Lett. 322.

[4] Lett. 324.

A ce débordement de rage insensée, que va répondre Bossuet? Ne remontrera-t-il point à son neveu, de manière à ce qu'il s'en souvienne, le respect dû à l'âge, à la vertu, au génie, à la dignité d'un prélat si universellement respecté? Voici sa réponse [1]: « J'ai reçu votre lettre du 25 novembre. Je suis très content du progrès de l'affaire. Il ne faut point perdre de temps à cause du grand âge du pape. » Rien de plus. Où était donc en ce moment la conscience de l'illustre évêque?

Enfin le roi, préoccupé aussi sans doute du grand âge du pape, et craignant d'avoir moins bon marché de son successeur, lui adresse le 23 décembre 1698 cette troisième lettre, qu'on attendait avec tant d'impatience, cette lettre admirable, dit Bossuet [2], digne d'un Constantin et d'un Charlemagne, si forte et si efficace, que selon le cardinal Casanate, « sans le roi la cause de la religion eût couru un grand risque. » « Si l'on m'eût dit, il y a 14 mois, ajoute l'abbé [3] en rapportant ce propos, tous les obstacles qui devaient survenir, jamais je n'aurais cru possible de les vaincre..... C'est le zèle et la fermeté du roi qui ont ramené les choses où elles sont. »

Tous les obstacles, cependant, n'étaient pas levés. Quelques jours s'étaient à peine écoulés, qu'on apprend tout à coup que, grâce à une nouvelle manœuvre des jésuites [4], le pape, au lieu de la censure expresse qu'on attend de lui contre le livre, veut écrire à Fénelon une simple lettre exhortatoire pour qu'il explique sa doctrine, ou bien faire dresser de nouveaux canons dont la seule rédaction eût donné lieu à des difficultés innombrables [5]. Consterné de cette nouvelle, l'abbé lui fait demander une audience et le trouve en effet prêt à annuler toutes les décisions précédentes et à se passer de l'avis des cardinaux. En termes respectueux, il se plaint de ce détour. « Non, répond le pape, ce sont des bavardages, *sono ciarle, sono chiacchiere.* » L'abbé lui rappelle la notoriété de ce fait, dont « tout l'univers était instruit. » Le pape se rabat alors sur ses droits suprêmes dans l'église. « *Tocca a noi, siamo padroni.* » « Oui sans doute, très saint père, le saint-esprit vous assis-

[1] Lett. 331.
[2] Lett. 357.
[3] Lett. 356.
[4] Lett. 367.
[5] Lett. 362.

tera pour la bulle ; mais les cardinaux, vos frères, sont le sénat de l'église romaine ; ils sont commis pour juger de la foi, vous ne pouvez vous passer de leur conseil, autrement vous ne satisferiez point à la demande du roi et des évêques. » Le nom du roi le fit réfléchir, il assura qu'on ne devait point douter de ses bonnes intentions. « En effet, observe l'abbé, il veut le bien ; mais sa faiblesse et sa facilité lui font faire quelquefois de terribles faux pas. » L'épithète échappée au cardinal de Bouillon et dont l'abbé s'était scandalisé n'était donc pas si déplacée ?

A tout événement le cardinal Casanate, voyant le pape encore hésitant, suggère qu'il serait bon que la cour de France fût avertie au plus tôt et prît des mesures auprès de celle de Rome. Le pape informé que l'abbé se dispose à partir en poste pour Paris, se détermine à assembler les cardinaux pour recueillir leur avis sur le projet des canons ; trois congrégations sont tenues en sa présence, « *ad honores*, dit l'abbé, car le pape n'entend rien à ces discussions. En revanche, il a grande confiance dans le saint-esprit [1]. »

De son côté, Bossuet, instruit de ce qui se passait, avait obtenu du roi l'envoi d'un nouveau message à Rome. « Vous verrez, écrit-il à son neveu, comment le roi a pris la nouvelle du projet des canons. Je vous envoie le mémoire que nous avons dressé..... On le lui a donné ce matin..... Le mémoire est fort. » En effet, en voici la conclusion : « Il serait trop douloureux à S. M. de voir naître parmi ses sujets, un nouveau schisme, dans le temps qu'on s'applique de toutes ses forces à éteindre celui de Calvin. Et si elle voit prolonger, par des ménagements qu'on ne comprend pas, une affaire qui paraissait être à sa fin, elle saura ce qu'elle aura à faire et prendra des mesures convenables ; espérant néanmoins que S. S. ne voudra pas la réduire à de si fâcheuses extrémités [2]. » Devant ce manifeste, il n'y avait plus à balancer ; le décret fut rédigé en hâte ; pendant qu'on en faisait la dernière lecture, à chaque adoucissement que Bouillon proposait, le pape s'écriait : *Avanti, avanti.*

Enfin, le 13 mars 1699, l'abbé put écrire à son oncle [3] : « Dieu est

[1] Lett. 368.
[2] Lett. 371.
[3] Lett. 369.

plus fort que les hommes. Hier, le décret fut arrêté en présence du pape qui le signa. La bulle est déjà faite en conformité et on l'imprime à l'heure qu'il est; elle sera affichée et publiée demain. Dieu soit loué! car jamais le corps des jésuites n'a paru plus uni avec son général qu'en cette occasion, ni plus ouvertemeut déclaré contre nos évêques..... Il n'a pas fallu moins que le coup de foudre venu de France pour réveiller le pape qui voulait ménager l'archevêque de Cambrai et sauver sa réputation [1], » ce qui ne l'empêcha point, lorsqu'il revit le saint-père de lui attribuer tout le succès de l'affaire [2]. Aussi en reçut-il le meilleur accueil. « Eh bien ! lui dit le pape, vous aviez peur que nous ne fissions pas bien; mais je crois que vous êtes contents. » Pour lui, il avouait ne s'être jamais trouvé dans de telles angoisses, parce que les mystiques lui disaient qu'on ne pouvait condamner Fénelon sans condamner sainte Thérèse. L'abbé le rassura si bien qu'il versait des larmes de soulagement.

En France, la jubilation fut extrême. « C'est vraiment un coup du ciel, s'écria Bossuet..... Rien ne pouvait faire plus d'honneur à la chaire de saint Pierre, que cette décision. Le roi, tous les évêques, toute la Sorbonne et tout Paris sont ravis. On donne des louanges immortelles au pape comme au restaurateur de la religion. Le parti de M. de Cambrai est mort, et je ne crois pas qu'il puisse se relever de ce coup, ni qu'il ose seulement souffler [3]. »

L'affaire terminée, l'abbé n'oublia pas la récompense à laquelle il croyait avoir droit. De fait, il ne l'avait pas perdue de vue un seul instant. Durant tout son séjour à Rome, l'indult papal qu'il y était venu solliciter n'avait cessé de l'occuper. Le cardinal de Bouillon s'y montrait opposé, et de là venait contre lui sa violente haine. Recherchant à Paris l'appui qui lui manquait à Rome, il ne tarissait pas de flatteries à l'adresse du roi et de Mme de Maintenon [4]. Il entretenait fréquemment le pape au sujet de cette dame, et en recevait pour elle de magnifiques éloges qu'il transmettait à son oncle et dont celui-ci lui promettait « qu'il serait fait mention [5]. » En 1697 et 1698, le pape eut des atta-

[1] Lett. 372. Les lettres 370 à 372 sont particulièrement à consulter pour cette dernière phase du procès de Fénelon.
[2] Ibid.
[3] Lett. 373.
[4] Lett. 108.
[5] Lett. 390, 404.

ques de goutte réitérées qui inquiétèrent mortellement le jeune abbé ; il prit des précautions pour que si le siège de Rome venait à vaquer, la France fût représentée au conclave par des hommes bien disposés pour lui, et s'il se pouvait par lui-même [1]. En attendant, il ne cessait de faire valoir son zèle pour le service de l'église. Oubliant, ou même décriant auprès de son oncle ce qu'avait fait l'abbé Phelipeaux, « pendant cinq mois, lui écrit-il, je me suis vu à Rome, moi seul contre tous ; tout roulait, j'ose le dire, sur moi. Ne voulant rien épargner pour l'intérêt de l'église et le bien de l'état, j'ai fait ici des dépenses extraordinaires. L'obtention de l'indult est pour moi par conséquent de grande conséquence, et me permettrait d'être utile à d'honnêtes gens [2]. »

Toutes ses instances, néanmoins, demeurèrent sans succès. Le pape n'osa lui accorder ce qu'il était obligé de refuser à beaucoup d'autres. Mais il en fut dédommagé par son oncle qui lui céda la jouissance de son abbaye de Saint-Lucien de Beauvais, et en 1716 il fut élevé à l'évêché de Troyes.

Quant à l'arrêt qu'il se vantait d'avoir, à force d'industrie, obtenu contre le livre de Fénelon, nous n'avons point ici à le juger ; il nous faudrait pour cela reprendre en entier l'examen de la question du quiétisme. C'est sur la cour même qui prononça cet arrêt et sur son mode de procéder que nous avons à porter un jugement. Or, nous le demandons à ceux qui ont suivi avec nous l'histoire de ce procès, que leur semble du spectacle auquel nous venons d'assister ? Sommes-nous devant un tribunal éclairé, solennel, imposant, dont la sentence est attendue avec un religieux respect? ou sommes-nous au théâtre où se joue une pièce remplie d'imbroglios et d'intrigues, dont le principal acteur, vrai Géronte de comédie, entouré de courtisans qui le flattent à l'envi, obsédé par d'impudents subalternes, ne sait auquel entendre, toujours de l'avis du dernier qui lui parle, tiraillé en tous sens, inclinant pour ceux-ci, dominé par ceux-là, demeure en suspens, recourt à des échappatoires dont ensuite il a honte, voudrait ne point décider et ne déciderait rien, si de temps en temps n'apparaissait comme le *Deus*

[1] Lett. 158.
[2] Lett. 378.

*ex machinâ* un personnage qu'avant tout il redoute et qui dans un langage où la menace perce de plus en plus à travers le respect, lui signifie d'en finir, d'en finir au plus vite et de la manière qu'il l'entend?

Parmi les personnages en scène dans le procès du quiétisme, un seul parut voir dans le décret qui y mit fin un véritable arrêt de Dieu: c'est celui qui en fut frappé. Dès longtemps déjà Fénelon avait plaidé contre les gallicans pour l'autorité suprême des papes [1]. Récusant tous les jugements précédemment portés contre son livre, le premier il en avait appelé à la cour de Rome, déclarant se soumettre à son jugement quel qu'il fût. Il écrivait à son ami, le duc de Beauvilliers [2]: « si je me suis trompé, l'autorité du saint-siège me détrompera, et c'est ce que je cherche avec un cœur soumis; si le pape condamne mon livre, je serai, s'il plait à Dieu, le premier à le condamner et à en interdire la lecture dans mon diocèse. » Aussitôt en effet qu'il apprit la sentence portée contre lui, il écrivit à Innocent XII, pour l'assurer de son « adhésion simple, entière, et sans réserve » au bref qui le condamnait; puis passant par-dessus les formalités gallicanes qui voulaient que ce bref, avant d'avoir force de loi en France, fût accepté par le clergé national et sanctionné par le roi et le parlement, ne voulant donner lieu à personne de supposer qu'en cette affaire il reconnût une autre autorité que celle du souverain pontife, le premier de tous les évêques français il publia le mandement qui annonçait aux prêtres de son diocèse la condamnation portée contre son livre et interdisait à tous les fidèles de le lire et de le garder [3]. Ce fut, comme il l'avait qualifié d'avance dans sa lettre au duc de Beauvilliers, ce qu'il appelait avec saint Augustin « la victoire du vaincu. » Ce fut aussi sa vengeance. Il put dire, mentalement au moins, à l'auteur de sa disgrâce: Aucun de vos coups ne m'a blessé, aucun de vos arguments ne m'a persuadé, tous les efforts de votre polémique, tous les artifices de votre diplomatie, la puissance royale elle-même dont vous vous êtes armé contre moi, m'ont trouvé inébranlable. Je suis vaincu, mais non par vous. Le chef de l'église, votre supérieur et le mien a prononcé, c'est à lui que je rends les armes, c'est à lui que je me soumets en catholique fidèle, plus fidèle que vous qui n'avez pas craint de lui dicter son arrêt.

[1] Voyez son traité « de summi pontificis auctoritate. »
[2] Lett. 138.
[3] Lett. 435.

Bossuet comprit fort bien l'avantage que cette soumission immédiate et spontanée donnait à son rival, et n'apprit qu'avec dépit les pompeux éloges que lui valut dans le sacré collège sa lettre à Innocent. Aussi s'efforça-t-il d'en atténuer le mérite, donnant à entendre qu'elle « n'était qu'extérieure et toute de parade, » relevant même quelques mots qui pouvaient en faire suspecter la sincérité, et lui opposant les rétractations bien autrement complètes dont l'antiquité offre des exemples, celle de Léporius dictée par saint Augustin, et celle de Gilbert de la Porrée [1]. Le neveu de Bossuet renchérit encore sur son oncle. Dans son entretien avec le pape, il s'efforça de lui inspirer les doutes les plus injurieux sur la réalité de la soumission de Fénelon ; il faudrait, dit-il, qu'il dît son *confiteor* avant de recevoir l'absolution. S. S. en convint, à ce qu'il prétend [2].

Pour nous, sans élever des doutes sur la bonne foi de l'archevêque de Cambrai, nous ne pouvons dissimuler la surprise que nous cause une démarche comme la sienne. Comment, ayant professé durant tant d'années ses maximes sur la vie intérieure, put-il au seul mot d'un pontife si évidemment circonvenu, les abjurer publiquement, et confesser comme provenant d'une source infaillible, des doctrines que la veille encore il tenait pour fausses, si ce n'est pour blasphématoires ? Des convictions soutenues avec une telle constance peuvent-elles se transformer si subitement ? Une telle métamorphose tiendrait véritablement du prodige.

Quelques mots de Fénelon, au moment où le bref du pape lui fut communiqué, nous expliqueront peut-être sa pensée. « J'ai soutenu, dit-il, mon livre, persuadé que c'était la vérité. Mais à présent qu'il est condamné, s'il ne fallait que lever une paille de terre pour en retarder d'un moment la condamnation, je ne le ferais pas, puisque Dieu a permis le contraire [3]. » Et dès le jour même, ajoute son aumônier qui nous a transmis ces paroles, il ordonna de retirer un nouveau livre qui était déjà sous presse et d'en rompre la planche. Qu'est-ce à dire ? Qu'il condamne maintenant le contenu du livre que le pape a condamné et de celui qu'il retire de la presse ? Non ; il ne rétracte rien, il ne désa-

[1] Lett. 392.
[2] Lett. 404.
[3] *Fénelon*, Lettres et opuscules inédits, Paris 1850, p. 6.

voue point ses opinions. C'est son livre seulement qu'il abandonne; sa conviction est restée la même, c'est sa volonté qu'il fait fléchir. Il ne dit point : le pape a prononcé, je ne veux plus croire, je ne crois plus ce que je croyais hier. Mais le pape a parlé, je tairai désormais ce que je crois encore, je refoulerai au dedans de moi-même, ce qu'en fils respectueux de l'église il ne m'est plus permis de professer. La preuve que tels étaient ses sentiments, c'est ce qu'il écrivait dix ans après à son ami, le jésuite Letellier. « On a toléré et laissé triompher cette indigne doctrine que la raison d'aimer Dieu ne s'explique que par le désir du bonheur. Celui qui errait a prévalu, celui qui était exempt d'erreur a été écrasé. Dieu soit loué ! Je compte pour rien mon livre, que je sacrifie avec joie et docilité au saint-siège ainsi que ma personne et ma réputation. Le roi et la plupart des gens croient que c'est ma doctrine qui a été condamnée.... Je me tais. » Ce n'est donc pas sa doctrine, c'est son livre, sa personne et sa réputation qu'il sacrifie; ce n'est pas même sa doctrine qui a été condamnée, c'est celle qui a plu à ses ennemis de lui attribuer. « Je n'ai été condamné, dit-il ailleurs, que parce que j'ai été mal compris [1]. » Il eût pu dès lors, comme Arnaud dans la controverse janséniste, disputer à perte de vue sur le faux sens attribué à son livre, il eût pu en reconnaissant l'autorité du pape sur le *droit*, la contester sur le *fait*, obtenir d'Innocent XII ce que les jansénistes avaient obtenu de Clément IX, de ne signer que *sincèrement*, et non *purement et simplement* le bref du pape. Il ne voulut point imiter ce qu'il avait précédemment blâmé chez Port-Royal, et préféra dans une question de dogme donner au saint-siège, représentant à ses yeux l'Église entière, une preuve de soumission qu'il avait refusée au chef de l'État. C'est là le grand motif qu'il allègue dans son mandement pour exhorter son troupeau à se soumettre; c'est « de peur, dit-il, qu'on n'altère insensiblement la simplicité de l'obéissance pour le saint-siège, dont nous voulons vous donner l'exemple jusqu'au dernier soupir. »

Cette preuve de docilité, Fénelon n'étant encore que simple abbé, l'avait donnée à l'évêque de Meaux, alors son supérieur dans l'ordre hiérarchique. C'est ainsi qu'il lui écrivait en 1694 [2] : « Vous savez avec quelle confiance je me suis livré à vous.... Il ne me reste toujours

[1] *Fénelon*. Corresp. t. 3, p. 247.
[2] Lett. 21.

qu'à obéir; car ce n'est pas l'homme ni le très grand docteur que je regarde en vous, c'est Dieu. Quand même vous vous tromperiez, mon obéissance simple et droite ne se tromperait pas et je compte pour rien de me tromper, en le faisant avec droiture et petitesse sous la main de ceux *qui ont autorité dans l'église.* » Élevé à l'archevêché de Cambrai, nous avons vu qu'il lui écrivit d'un autre style. Désormais c'est à son chef suprême, à celui qui occupe le sommet de la hiérarchie, c'est au pape qu'il apporte le tribut de son entière soumission. Mais cette soumission, nous venons de le voir, n'implique point, à son sens, l'abdication de sa conscience, elle se réduit à dire : « Je me tais. »

C'est ce silence respectueux que le monde catholique aurait voulu trouver chez les jansénistes et qu'il admira d'autant plus chez Fénelon. Personne, même dans le sacré collége, ne s'inquiéta de savoir si réellement ce qui lui avait paru blanc la veille lui paraissait noir le lendemain. Nul ne s'informa de ses divergences secrètes, pourvu qu'il n'y parût point au dehors. Qu'il cessât de disputer sur le sujet, on ne lui demandait pas davantage. Par son silence il mettait fin à des discussions trop prolongées et rassurait le troupeau sur la fixité des croyances qu'on lui prêchait.

Tel est, si nous ne nous trompons, le sens dans lequel Fénelon professait l'infaillibilité du siège romain. Infaillibilité était pour lui, sans doute, comme pour Joseph de Maistre, l'équivalent de souveraineté dans l'ordre spirituel. Pour maintenir l'unité de l'Église, il fallait, selon eux, un juge suprême des controverses, un arbitre souverain, dont on pouvait ne pas admettre indistinctement tous les arrêts, mais qu'on ne pût contredire sans tomber dans l'hérésie ou dans le schisme.

---

# TABLE DU TOME QUATRIÈME

## DEUXIÈME SECTION

TROISIÈME SECTION



QUATRIÈME SECTION



---

L'index paraîtra à la fin du volume suivant.

576